José Miguel Gambra

# La sociedad tradicional y sus enemigos

Guillermo
Escolar
EDITOR

Análisis y crítica

José Miguel Gambra

# La sociedad tradicional y sus enemigos

Guillermo
Escolar
EDITOR

La edición de este volumen ha contado con una ayuda de la Fundación Francisco Elías de Tejada

1ª edición, 2019

© José Miguel Gambra

© Escolar y Mayo Editores S.L.
Avda. Ntra. Sra. de Fátima 38, 5ºB
28047 Madrid
info@guillermoescolareditor.com
www.guillermoescolareditor.com

Diseño de cubierta: Javier Suárez
Maquetación: Equipo de Guillermo Escolar Editor

ISBN: 978-84-17134-69-3
Depósito legal: M-3620-2019

Impreso en España / Printed in Spain
Kadmos
Compañía 5
37002 Salamanca

Reservados todos los derechos. De acuerdo con lo dispuesto en el Código Penal, podrán ser castigados con penas de multa y privación de libertad quienes, sin la preceptiva autorización, reproduzcan o plagien, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, fijada en cualquier tipo de soporte.

A S.A.R. Don Sixto Enrique de Borbón,
Abanderado de la Tradición

Para un caballero cristiano, que afortunadamente, el Buen Dios me ha mostrado.

Deseo que te sirva para que te arraigues más a tus principios, y como me dijiste, que ese amor a Dios permee todos los ámbitos de nuestras vidas, solo así alcanzaremos ese A.M.D.G.

Ser sabios y santos es nuestro deber.

De tu Margarita.

# Introducción

Este libro no es una refutación extemporánea de otro que, bajo el título de *La sociedad abierta y sus enemigos*[1], escribió Karl Popper allá por 1943, en plena Guerra Mundial. Mi escrito nació de unas conferencias que, a invitación del Padre José Ramón García Gallardo, pronuncié en los locales de la Hermandad de San Pío X en Madrid. La obra de Popper me inspiró el título y nada más. Sin embargo, la polémica que entabla contra el totalitarismo y algún otro de sus aspectos pueden aprovecharse para presentar mi alegato a favor de la sociedad tradicional.

Popper pretendía hacer una crítica de la sociedad que llama «cerrada», «totalitaria» o «tribal», para cantar las alabanzas de la sociedad abierta, o liberal. Su libro se enmarca en el conjunto casi infinito de disputas que liberalismo y totalitarismo han mantenido en los últimos siglos, paralelamente a las innumerables contiendas políticas y bélicas que su mutua enemistad ha generado. Escrito en tiempos de pasiones desatadas, la obra de Popper, con ser muy erudita, vale bien poco en cuanto análisis histórico de los clásicos que presenta como valedores del totalitarismo[2]. Sin embargo, sirve para ilustrar el carácter cósmico que los modernos quieren dar a sus constantes luchas intestinas, producidas en realidad por los prejuicios filosóficos en que comúnmente se basan.

La inestabilidad que se ha adueñado de la sociedad en los tiempos modernos se ha manifestado en las guerras exteriores más universales y sangrientas sufridas por la humanidad, como la Segunda Guerra Mundial que sirve de telón de fondo al escrito de Popper. Pero, sobre todo,

---

[1] Popper, Karl R., *The open society and its enemies*, Routledge & Kegan Paul, Londres 1969. (Traducción al castellano en Paidos, Barcelona 2017).

[2] *Cf.* especialmente el capítulo 11, dedicado a Aristóteles.

se ha hecho patente en las incontables guerras civiles, en las revoluciones, golpes de estado, sediciones y conflictos entre partidos que configuran la vida política de todos los países occidentales desde hace más de dos siglos y que han remodelado la vida social en todos sus aspectos. Hasta el final del llamado «Antiguo Régimen» la historia de las naciones solía centrarse en las guerras que cada una sostuvo con otros pueblos. En cambio, desde los tiempos de la Revolución, las naciones han conocido una intranquilidad interna tan pertinaz y decisiva[3] que, al describir esa época, los historiadores siempre se ven obligados a dejar en segundo plano las contiendas exteriores, no menos numerosas en realidad que en tiempos anteriores.

La convivencia, como ya dijo Pio XII[4], se ha convertido en «un enigma, en una madeja inextricable» que ensimisma a los individuos y desarrolla una conciencia deshumanizada[5], próxima a la idiotez, empujándolos a una permanente evasión en los espectáculos, los placeres sexuales y las redes sociales, para tenerlos, a fin de cuentas, esclavizados con trabajos embrutecedores y miserablemente remunerados[6].

Este resultado, lamentable en todas las facetas de la existencia humana, personal y social, es común a ambas formas de la política moderna. Porque, si el totalitarismo, por principio, reduce la vida humana a la más radical servidumbre, el liberalismo lo hace de hecho, dando lugar a un despotismo democrático envilecedor. Ambas corrientes, empeñadas en dominar la escena política, se odian como solo los hermanos pueden hacerlo. Una y otra han nacido de unos mismos principios y arrastran consigo la lacra hereditaria de infidelidad a la tradición política, jurídica y filosófica de cuyo seno proceden.

Volvamos por un instante a Popper. Sabido es que, tanto su metodología científica como su teoría política reducen lo que podemos saber a la refutación por medio de la experiencia de las conjeturas, o

---

[3] José Luis Comellas ha fijado en unas 2.000 las revoluciones que se han dado en España durante la llamada Edad Contemporánea (*Historia de España moderna y contemporánea*, Rialp, Madrid 1974, t. II, p. 210).

[4] *La elevatezza*, § III.

[5] *Cf.* De Corte, Marcel, *L'homme contre lui-même*, cap. II.

[6] *Cf.* Prada, Juan Manuel de, *Dinero, demogresca y otros podemonios*.

hipótesis, elaboradas por la mente humana. Ese método, insensato en lo que tiene de exclusivo, es, sin embargo, perfectamente válido. De hecho, no tiene nada de nuevo, pues los lógicos lo han conocido desde los primeros albores de su ciencia.

Dada la desastrosa situación de la sociedad moderna y del hombre criado en su interior, la reacción natural es aplicar el método de la refutación para rechazar los principios comunes en que se basan las dos corrientes de pensamiento político moderno, el liberalismo y el totalitarismo, y mostrar, de paso, la necesidad de retornar a la sociedad tradicional. Rechazada por sus resultados perniciosos esa enorme conjetura, ese desmesurado experimento, que ha sido la puesta en práctica de esos sistemas políticos durante los últimos siglos, lo obligado, como en todo experimento, es volver la cabeza hacia atrás, hasta el momento en que la armonía social devino discordia y el hombre se vio reducido al estado de aflicción en que hoy está sumido. El que adopta esta actitud se llama «tradicionalista» en cuanto conscientemente quiere revitalizar una tradición quebrada.

El diccionario recoge dos sentidos de la palabra «tradición», que viene del latín *tradere*, transmitir. En uno de ellos, significa la *transmisión de la cultura* (creencias comunes, costumbres, ritos, etc.) que se produce de unas generaciones a otras en un mismo pueblo. En el otro, significa el conjunto de la *cultura trasmitida* hasta un momento dado. La primera significación entiende la tradición como movimiento que se opera en la cultura dentro de una misma sociedad, según unos hombres van sucediendo a otros y van transformando, acumulativa y críticamente, lo que de sus predecesores han recibido. Si el cuerpo que se desplaza a lo largo de su trayectoria pudiera en cada instante prescindir del espacio recorrido, estaría en permanente quietud; y, si un niño que crece no aumentara cada día el volumen ya adquirido, padecería de enanismo. La tradición, como encareció Elías de Tejada[7], supone a la vez conservación y progreso.

Toda sociedad y todo hombre siguen, quieras que no, una tradición, porque el hombre no pasaría de ser una bestia, si no recibiera de sus predecesores costumbres y enseñanzas teóricas y prácticas. Todo hom-

[7] Elías de Tejada, Francisco, *La monarquía tradicional*, p. 121.

bre transforma con sus acciones lo recibido y lo transmite reformado a los que le suceden; y, como nunca puede crear nada, sino solo transformar lo que ya tiene, no hay hombre que no sea deudor de lo precedente. Incluso los más revolucionarios son deudores de una tradición. Como decía Petit Sullá: «los líderes de los jóvenes izquierdistas o están muertos o son más viejos que sus padres»[8].

Pero, en el sentido propio, solo hay tradición si en la sociedad existe un criterio permanente de progreso, que permita dilucidar, dentro de lo recibido, entre lo que merece el olvido y lo que se ha de mantener o perfeccionar. Y, como cada sociedad es producto contingente de la libre actividad humana, ese criterio, o principio de progreso, se halla siempre en el fin que cada sociedad pone como bien comúnmente admitido. La sociedad se puede concebir analógicamente como un móvil que progresa en el espacio o como un ser viviente que tiene capacidad de crecimiento, similar a la del niño. Pero estas comparaciones son imperfectas. Un móvil de suyo inerte, como una flecha, recorre siempre la trayectoria según el impulso del arco hasta alcanzar el blanco y el niño bien alimentado crece naturalmente hasta adquirir la forma del adulto. En cambio, la comunidad política, aunque imprescindible para el hombre, puede encaminarse a fines diversos, como producto que es de su racionalidad y de su consiguiente libertad; y, por tanto, su progreso puede recibir toda clase de perturbaciones, según los vaivenes del tornadizo humor humano.

En este otro sentido, no todos los hombres son tradicionalistas, sino que pueden quebrar el principio compartido que animaba su sociedad y encaminarse junto a sus conciudadanos en otra dirección; o pueden, cada uno por su cuenta, buscar un bien a su antojo, haciendo que la sociedad se disuelva en la anarquía. Eso es lo que sucedió desde los comienzos de la Edad Moderna, cuando los hombres que pertenecían a la Cristiandad empezaron a verse como iniciadores *desde hace poco* de algo nuevo y ajeno a la tradición. La etimología del término latino *modernus* es muy ilustrativa, porque esa palabra viene del adverbio *modo* que quiere decir «hace poco». Por ello mismo, desde que el hombre se tuvo a sí mismo por moderno, o *desde* «hace poco», el

[8] Petit Sullá, José María, «La tradición: su trascendencia de la historia», p. 112.

término «tradición» pasó a entenderse, no como transmisión progresiva, sino en el segundo sentido de la palabra, como lo recibido *hasta* hace poco. El léxico de la revolución pronto le añadió la connotación despectiva de lo estancado en el pasado, y así es como la palabra «tradición» ha venido a significar, para el orgulloso hombre moderno, lo opuesto a progreso.

El vocabulario del hombre moderno quiere desprestigiar la tradición atribuyéndole lo contrario de sus propias obsesiones e identificándolo con modos de vida anterior o con un pasado definitivamente muerto. Y, por lo mismo, desprecia al tradicionalista confundiéndolo con los que añoran esas cosas y desean reproducir, punto por punto, lo que se dio en otro tiempo; o quizás con los que, por oscuros atavismos religiosos, se aíslan del mundo, como los Amish, y forman comunidades de vida pretérita para asegurar su propia salvación.

Esta imagen deformada de la tradición no tiene relación con ninguna clase del tradicionalismo sensato, que nace de una reacción perfectamente racional ante los desastres que ha provocado la modernidad política. Tradicionalista, en sentido propio, pero amplio, no es el que quiere revivir el pasado, sino el que, una vez quebrada la tradición, quiere recuperar los principios que la inspiraban y la experiencia acumulada a su calor, para darles renovada vitalidad a tenor de las circunstancias presentes. El tradicionalismo en este sentido supone restablecer, sobre lo existente, la continuidad viva de una tradición, dando un salto atrás para recobrar los principios y, luego, un salto adelante para aplicarlos prudentemente a lo existente[9].

Esta suerte de tradicionalismo se produjo, hasta cierto punto, en las zonas donde la pérfida Albión extendió su influencia colonizadora, para dejarlas abandonadas en cuanto vio que su dominio le traía más problemas que beneficios económicos. La mayor parte de esos países retornaron a sus antiguas tradiciones, aunque mantuvieron la parte benéfica que el Reino Unido no pudo por menos de legarles. Igualmente, algunos de los movimientos actuales que, en naciones muy poderosas, parecen volver a sus tradiciones morales y religiosas, como

[9] *Cf.* Gambra, Rafael, *La monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional*, cap. III.

reacción contra el liberalismo desatado de los últimos tiempos, quizás podrían enmarcarse en este tipo de tradicionalismo; aunque, sobre tan reciente fenómeno, es difícil pronunciarse. Este tradicionalismo no tiene nada de vuelta a un pasado irrecuperable, pero la motivación que parece impulsarlo tiene algo de nacionalismo o de lo que hoy llaman «identitarismo». Se trata de una vuelta a la tradición, con dejes de romanticismo, que quiere retomar «lo nuestro», por ser nuestro; que tiene por criterio único su propia historia y los cismas, herejías o religiones paganas que se han desarrollado en su seno. Son formas de tradicionalismo limitadas y cerradas en sí mismas, incapaces de extenderse, a no ser por conquista o sometimiento.

Sin embargo, al incluir en el título «la sociedad tradicional» en singular, no he querido referirme de manera distributiva a cualquier tradición que quieran recuperar los diversos tradicionalismos, como los que se incluyen en la última clase que he descrito ni, menos todavía, a cosas como la tradición liberal, sino a la sociedad que tiene un fundamento de unidad incapaz de multiplicarse. Ese fundamento reside en el criterio esencial por cuya virtud todo hombre ha de descartar o acoger las obras de quienes les han precedido como parte de lo que merece transmitirse a las generaciones venideras. Ese criterio, aunque tradicional, no se identifica con la tradición de pueblo alguno, pues parte de la única novedad auténtica que ha surgido en la historia de la humanidad. Ese criterio, para decirlo de una vez, se halla en la tradición de la Iglesia Católica[10].

La Iglesia, como es sabido, concede a la tradición el título de magisterio ordinario y de segunda fuente de la Revelación. Es decir, a lo que está avalado por la autoridad de los Padres y Doctores de la Iglesia y a lo que siempre se ha mantenido en materia de fe y costumbres. Esa tradición, a diferencia de cualquier otra, no se apoya en un conocimiento o creencia natural, adquirido por capacidades humanas, sino en la Revelación que se produjo en un lugar y en un momento de la historia. Porque, como sabiamente recalcó Petit Sullá:

[10] *Cf.* Gambra, Rafael, *La monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional*, cap. v.

> La única novedad originaria, que no depende de tradición alguna, es la novedad del Evangelio, que fue primero revelada a un pueblo que poseía ya una tradición nacida asimismo de otra primitiva novedad originaria, la de la promesa de Abraham, la de la ley de los Profetas. La revelación de Dios es la única novedad absoluta que ha recibido el hombre después de su creación[11].

La sociedad tradicional, en cuanto todo hombre debe someterse a esa única tradición de origen divino, solo es una y resulta lícito, por tanto, hablar de ella en singular. Eso no impide que, si acatan ese criterio único, muchas comunidades políticas puedan mantenerse unidas, como sucedió en los tiempos de la Cristiandad. Su multiplicidad, dentro de esa unidad fundamental, les advenía porque cada una tenía su tradición propia, aunque sometida a la autoridad de la tradición eclesiástica, única fundada en la Revelación verdadera.

Por eso el carlismo, que ha recogido la tradición de las Españas[12], distingue diversos grados dentro de su tradición, esencialmente constituida, primero, por la fidelidad a Dios y, luego, por la lealtad a la Patria y a su peculiar orden político cristiano, que el lema carlista recoge por medio de las palabras «fueros» y «rey».

Vázquez de Mella lo expresó mucho mejor con estas palabras:

> Las tradiciones tienen una parte esencial y otra accidental; que no todas son de la misma categoría, porque las hay subalternas y circunstanciales[13].

Y, a renglón seguido, compendia en tres «dogmas nacionales» la tradición de las Españas:

> La tradición religiosa, visible en la tendencia general del Poder público de los Estados peninsulares durante la Edad Media y el comienzo de la Moderna hasta las intrusiones cesaristas, reales primero y parlamentarias después; en las declaraciones de todos los Códigos, en las grandes

[11] Petit Sullá, José María, «La tradición: su trascendencia de la historia», pp. 112-113.

[12] *Cf.* Elías de Tejada, Francisco, *La monarquía tradicional*, pp. 118-123.

[13] Vázquez de Mella, Juan, *Obras Completas*, t. XVI, p. 227.

empresas [que llevó a cabo el pueblo español a lo largo de su historia][14]; la monarquía, que presidió y sirvió de unidad y de canal a esa tradición hasta que el regalismo y el liberalismo, dos formas de la misma substancia cesárea, la falsearon; el fuerismo, el espíritu corporativo y regionalista, que siempre brotó espontáneamente en todas las regiones como expresión de la soberanía social.

Para concluir lo siguiente:

Quien acepte estas tres tradiciones esenciales, y en lo que tienen de esencial, es tradicionalista; quien las rechace, altere o mutile, no lo será, aunque se lo llame.

El carlismo[15] goza de un rasgo distintivo que hace de él un fenómeno quizás único en el mundo. Dentro del tradicionalismo en sentido propio, que he tratado de definir arriba, se encuadran movimientos imperfectos en cuanto que, a la vista del atroz panorama político de los últimos tiempos, han vuelto su mirada hacia atrás y han rebuscado en el pasado de su patria el momento en que la Revolución transformó su vida social y política, para retomar los principios que animaban sus propias tradiciones. En esa vuelta hacia atrás, sin embargo, fácilmente han acabado por anclarse en situaciones que ya llevaban en su seno los gérmenes de la disolución. Por ejemplo, algunos retornaron al *Ancien Régime* y dieron en defender la monarquía absoluta de los franceses y en mantener el nacionalismo como criterio principal de sus desvelos. Y, en nuestro país, otros se inspiraron en distintos movimientos contrarrevolucionarios galos o anglosajones, imbuidos, sin embargo, de filosofías modernas del s. XVIII o XIX.

Solo el carlismo no tuvo necesidad de rebuscar las raíces doctrinales de la tradición española. Porque España, a pesar del laxo absolutismo del s. XVIII, había sabido alejar las herejías modernas y las corrientes de pensadores que inspiraron la Revolución, de modo que hasta la usurpación del trono en 1833, mantuvo política y socialmente el régimen

[14] Falta en la edición de las obras completas una línea que hemos tratado de suplir.

[15] *Cf.* Marrero, Vicente, «Prólogo».

de Cristiandad. Los autores llamados «precarlistas», antes y durante la Guerra de la Independencia, habían custodiado doctrinalmente ese espíritu contra la influencia francesa, contra las autoproclamadas Cortes de Cádiz y, luego, contra la revolución de 1820. Ese espíritu, vigente en la mentalidad de la gran mayoría del pueblo español, fue el que, ya desde antes de experimentar en toda su crudeza los efectos de una revolución, vivificó las sucesivas guerras carlistas hasta la contienda de 1936; y continúa vigente, con altibajos muy grandes, en la mente del carlismo. A diferencia de las otras formas de tradicionalismo, el carlismo no ha tenido que retornar en busca de la tradición, sino que en los carlistas, pueblo numeroso hasta no hace mucho, se ha mantenido –en su mente, en sus escritores y en sus actos– el mismo espíritu de una tradición que se remonta, sin solución de continuidad, hasta los concilios toledanos. El carlismo, más que reaccionar tras la victoria de sus enemigos, lo que ha hecho ha sido defender contra ellos la tradición que vivía y vive en él. Más que tradicionalista es, sencillamente, tradicional. Por eso nunca pudo equivocarse al determinar la tradición que debía defender, ni la naturaleza del enemigo al que combatir, que no es ni el partido progresista, ni el socialista, ni el republicanismo, el bolchevismo o el conservadurismo, sino el liberalismo a secas, del cual es secuela todo lo demás.

La malévola ignorancia de historiadores y periodistas ha tildado al carlismo de absolutista, de fascista, de separatista, cuando no de clerical; y, entre los herejes salidos de sus propias filas, no han faltado liberales, ni demócrata-cristianos, ni socialistas y comunistas. El pensamiento carlista no se identifica con nada de eso, aunque algo tiene de todo ello; pero no porque sea ecléctico y haya picado de aquí y de allá para formar una ideología incoherente. Al contrario, del cuerpo de su doctrina, que esencialmente se remonta a la madurez de la Cristiandad, es de donde han bebido todas esas corrientes políticas, dando lugar a sus ideologías, siempre parciales, siempre tuertas, ciegas, mancas o cojas. La doctrina tradicional, fusión de la sabiduría cristiana con una experiencia natural milenaria, trata de dar a cada aspecto de una realidad social enormemente compleja el lugar que le corresponde, de manera que no concibe la sociedad ni como multitud disgregada ni como unidad monolítica; no percibe al hombre como ángel materializado ni como un robot de especial

complejidad; no admite despotismo alguno, pero no tolera la anarquía; no reduce la política a la economía, ni prescinde de ella; no confina la religión a la conciencia, pero tampoco concede al sacerdocio poder político directo; y es partidario de la monarquía templada, que no absoluta.

El carlismo no se reduce a teoría, ni tampoco a añoranza; tampoco es un partido, sino la agrupación de sublevados más radical y constante que nunca ha existido contra el liberalismo, contra sus desmanes, sus usurpaciones y sus secuelas ideológicas, políticas y económicas[16]. Con casi doscientos años de existencia, es uno de los grupos políticos más antiguos de Europa. En origen, sus partidarios eran mucho más numerosos que las élites liberales que usurparon el poder. Perdió tres guerras y ganó una. El liberalismo y la revolución no pudieron con él; pero el régimen anterior, la traición de un príncipe y la defección de los eclesiásticos le resultaron infinitamente más dañosos. Hoy sigue en la brecha, acomodado a los nuevos tiempos. Su doctrina, su historia, y la crónica periodística de su existencia cotidiana dan para formar una amplísima biblioteca. Pero de todo esto no habla nadie más que para injuriarlo, tantas son las miserias a que se opone y tanto el temor que inspira su sensatez y su capacidad persuasiva.

Este libro pretende trasmitir resumida y sistemáticamente su legado actualizado a la generación presente. A lo largo de él se irá viendo cómo la multiplicidad de los enemigos de la sociedad tradicional se reduce a la unidad de un Goliat, globalizado e inmenso, que, a punto de reventar, apenas presta atención al diminuto David que conserva cuidadosamente la tradición. Y, para mostrar la unidad de cada uno de los dos contendientes en esta magna pelea davídica y goliardesca, habremos de retrotraernos muchas veces a sus respectivos principios. De ahí las inevitables reiteraciones que el lector hallará en este escrito.

Las notas, hecha salvedad de las citas, directas o indirectas, y de unas pocas de carácter aclaratorio, remiten a la *Bibliografía Recomendada*, que permite completar y perfeccionar su contenido.

---

[16] «El partido carlista –decía Polo y Peyrolón, Jefe Delegado de S.M.C. Don Carlos VII– ha sido, es y será siempre en España una protesta viva, completa, entusiasta, armada a veces, contra toda especie de liberalismo; el partido carlista es total y genuinamente católico, sin mezcla de tolerancia de liberalismo ni de herejía alguna» (*Credo y programa del Partido Carlista*, pp. 10-11).

Vaya todo mi agradecimiento al P. José Ramón García Gallardo y a Miguel Ayuso, que me empujaron a escribir este libro; a Manuel Molinero, a María Esther Álvarez Reyes y al P. Javier Utrilla que tuvieron la amabilidad de revisar el texto; a Guillermo Escolar, que, sin sombra de vacilación, se decidió a publicarlo, y a la Fundación Elías de Tejada, que ha prestado su colaboración.

## Capítulo 1

# Aristóteles y las paradojas de la modernidad política

*La novedad de la filosofía moderna*

La incertidumbre, la inseguridad, la fragilidad de la vida política y social moderna ha remodelado radicalmente nuestra conciencia y nuestra visión del mundo. Como los viejos hipocondriacos, que a todas horas se palpan el cuerpo mirando a ver por dónde les llega el mal que acabe con su vida, así, cada uno de nosotros se levanta preocupado, un día, por la amenaza totalitaria de un nuevo partido comunista o por los nuevos manejos de las finanzas internacionales, dispuestas a reproducir las crisis económicas que les resultan tan lucrativas; otro, por las agobiantes exigencias de los obsesos sexuales organizados; otros, por la frenética actividad del separatismo, por la tranquila invasión musulmana, cuando no por las alarmas procedentes del mundo globalizado; y, en cada una de esas cosas, vemos venir el fin de la poca paz, armonía y orden que le queda a nuestra sociedad. Hoy los enfrentamientos entre los hombres son tantos, y de tan diversa índole[1], que cada cual se ve incapaz de juzgar a quién debe tener por enemigo más peligroso; y de prever quiénes combatirán a quiénes en esa especie de guerra de todos contra todos que se cierne sobre nosotros. La explicación de este inquietante estado de ánimo y de la amenaza que implícitamente refleja debe buscarse en los presupuestos doctrinales de la modernidad filosófica.

El pensamiento clásico, tomado en conjunto, era todo él realista. La filosofía en que se fundaba la política daba por sentado que la ciudad era

[1] *Cf.* VVAA, *La guerre civile perpétuelle.*

una parte del mundo real y contingente creado por Dios; y que el hombre alcanza a conocerlo de manera imperfecta y trabajosa, partiendo de la experiencia y dilucidando racionalmente la naturaleza con ayuda de los conocimientos previamente proporcionados por otros sabios y por la Revelación custodiada por la Iglesia. Distinguía distintos grados de conocimiento y muchas clases de ciencia, las cuales, dentro de sus inherentes limitaciones, podían satisfacer su deseo de saber y servir de guía para su acción en el mundo. Unas, las ciencias teóricas, le proporcionaban el conocimiento de la necesidad natural, y otras, las ciencias prácticas, le enseñaban cómo trasformar las cosas y –esto nos interesa especialmente– cómo dirigirse a sí mismo para hacer lo debido en orden a alcanzar el fin propio de la naturaleza humana. Aunque distinguía estos géneros de saber, no establecía entre ellos una separación tajante, sino que, por ejemplo, hacía depender la ética y la política, o conocimiento de lo que debe hacer el hombre, del conocimiento teórico de la esencia del hombre y de la sociedad.

*Las paradojas de la teoría política moderna*

La destrucción de esta filosofía, incoada por el nominalismo del s. XIV y continuada por los renacentistas, culminó en la filosofía racionalista, encabezada por Descartes. Este, tras poner en duda, no solo cualquier autoridad humana y cualquier conocimiento recibido, sino también la evidencia del conocimiento sensible e, incluso, la existencia misma del mundo externo, substituyó las fuentes de conocimiento de la filosofía clásica por supuestas certezas que capta la mente aislada del hombre. La certidumbre del mundo real, que toda la filosofía clásica daba por supuesta, se vio suplantada por evidencias subjetivas; por ideas que el sujeto humano cree hallar en su conciencia solitaria y de cuyo análisis esperaba extraer el conocimiento de la estructura racional del universo, sin excluir la sociedad humana.

Una vez que se prestó atención a esta reforma radical de la filosofía, es claro que no pudo sino producir los mayores trastornos y complicaciones, primero en el terreno especulativo y, posteriormente, en la práctica, hasta alterar finalmente toda la vida política y social. Cada pensador y escuela concibió de forma diferente las evidencias primeras, de manera que la filosofía moderna se dividió hasta producir un

cortejo inacabable de sistemas de pensamiento y de ideologías políticas irreductiblemente enfrentados entre sí[2]. Por otra parte, el método cartesiano, pretendidamente universal, resultó radicalmente insatisfactorio en el terreno de los acontecimientos contingentes, que es el ámbito propio de la acción humana.

El inocente cuentecito de lo que le aconteció a una regla de carpintero quizás ayude a comprender esto último.

*Más que mediado el siglo XVIII, un distraído profesor se puso el sombrero, cogió el bastón, y salió para dar su paseo cotidiano. Al cabo de un rato, le extrañó el tacto de su bastón y se dio cuenta de que llevaba en la mano la regla del carpintero que el día anterior había arreglado la puerta de su casa. Examinó con curiosidad la lustrosa madera y se puso a razonar de la manera que acostumbraba. Era profesor de matemáticas y vitalmente un deísta más descreído que otra cosa. Se dijo que si el palo era una regla tendría que ser recta. Se detuvo a comprobar su rectitud poniéndosela delante de los ojos como si apuntara al infinito y vio que efectivamente era un trozo de madera perfectamente derecho. Y si era recta tendría que señalar la distancia más corta entre dos puntos. Se acercó a la puerta de una casucha próxima y comprobó que su dintel no seguía la línea de la regla y dedujo que, no siendo una línea quebrada, tendría que ser una línea curva. Observó unas marcas en la madera que servían sin duda para medir distancias. Contó los decímetros de izquierda a derecha y notó que eran diez. Siendo así, su número era evidentemente par y dedujo que, por tanto, no podía ser impar. Lo comprobó volviendo a contarlos de derecha a izquierda. Estaba satisfecho de la exactitud de cuanto deducía analíticamente de la noción de regla. Pero, al mismo tiempo le rondaba la intranquilidad sobre lo que debía*

[2] Los filósofos anteriores a la Edad Moderna evidentemente no mantuvieron entre sí un acuerdo unánime sobre la realidad que nos circunda y sobre lo que en ella podemos llevar a cabo. Las disputas especulativas y prácticas de la Antigüedad y del Medievo eran casi tan acres como las del mundo moderno. Pero todas las escuelas tenían un trasfondo común que les permitía disputar y entenderse. Podrían negar que el mundo es tal como lo presentan los sentidos, pero no negaban la realidad. Podrían discutir sobre algunas leyes de la lógica, pero todas ellas daban por supuesta su validez, sin lo cual se hubiera hecho imposible cualquier disputa fecunda.

*hacer con esa regla, que era propiedad del carpintero. Evidentemente cabían varias posibilidades de acción, como buscar al carpintero para devolverle la regla, quedarse con ella u olvidarse del molesto asunto. Y entonces se le ocurrió aplicar su método analítico a ese problema: ¿debía devolver la regla a su dueño, el carpintero? Analizó de nuevo la noción de regla y no halló nada que se refiriera al deber o a la devolución; tampoco lo halló en la idea de carpintero, ni encontró la devolución o la regla en la noción, a su juicio confusa, de deber. Siguió así un rato tratando de resolver el conflicto por el método analítico de los racionalistas que él tanto apreciaba. No encontró nada que contestara a su preocupación. Es más, se dio cuenta de lo absurdo de su pretensión. Porque, si se preguntaba lo que debía hacer era porque le resultaba indudable que tenía ante sí diversas posibilidades de acción. Pero su método analítico solo sirve para sacar a la luz lo que está contenido en las ideas y se da por tanto necesariamente, pero no para decidir acerca de lo contingente, esto es acerca de lo que puede ser de una manera o de otra. El deber por el que se preguntaba el profesor solo se da cuando hay diversas posibilidades de acción y no respecto de lo que no puede ser de otra manera. Nadie tiene el deber de acatar por ejemplo la Ley de la Gravedad o el Teorema de Pitágoras, que se cumplen quieras que no. Llegó, pues, a la conclusión de que para las cosas contingentes en las que se desenvuelve el obrar humano, no vale ese método. Lo que en consecuencia le pareció más racional fue atenerse a lo único que veía con claridad: que no tenía ningún deseo de ocuparse de la devolución de la regla. Contento con esta nueva evidencia que dejaba la solución de las cuestiones sobre el deber a su voluntad, hizo lo que esta le dictaba: abandonar el palo apoyado en un pino cercano y olvidarse del asunto para completar su saludable paseo.*

Este cuento sirve para ilustrar las dos principales paradojas –teórica la una y práctica la otra– en las que cae el pensamiento político moderno por usar fuera de lugar el método matemático del racionalismo. En su sentido original, se llama «paradoja» a lo que contradice la opinión común del hombre sensato, que observa sin prejuicios el universo que le rodea. Como las famosas paradojas de Zenón de Elea, encaminadas a demostrar, contra la evidencia más elemental, la imposibilidad de que las cosas se muevan.

El cuento de la regla presenta de manera directa lo que podríamos llamar la paradoja práctica del pensamiento político moderno, pero secundariamente también permite entender otra paradoja, teórica esta vez, sobre la naturaleza de la sociedad. Directamente expone cómo el método racionalista no puede resolver la cuestión ética sobre lo que debe hacerse; y, hasta cierto punto, explica la respuesta que, a través de un desarrollo complejo, vino a convertirse en el primer principio práctico de la filosofía política moderna. Esa respuesta mantiene que lo racional es atribuir la dirección de nuestros actos a la voluntad desligada de la razón[3]. Como nuestro profesor, las corrientes dominantes de la filosofía ilustrada decidieron que lo racional, en lo que al deber se refiere, consiste en respetar la libertad humana, identificada con lo que surge inmediatamente de la voluntad, sin que medie deliberación racional alguna ni necesite, por tanto, justificarse de ninguna manera. Doctrina paradójica para quien no tenga la mente subyugada por lo políticamente correcto, pues, de manera común y según nuestra experiencia más inmediata, se entiende que los actos más propiamente humanos se caracterizan precisamente porque están dirigidos por la razón.

Por otra parte, los ejemplos del método racionalista que ofrece el cuento permiten comprender cómo las teorías modernas de la sociedad se escinden en dos grandes clases irreconciliables entre sí. La idea clásica de la comunidad política, acorde con la experiencia común, la concebía como una realidad compleja que, siendo una, consta esencialmente de una multitud de individuos y de organizaciones. Lo cual, si nos atenemos a las exigencias de la sola razón, parece un imposible, porque algo no puede ser a la vez uno y múltiple, ya que, según la lógica,

[3] En realidad, hay varias opciones éticas permitidas por la filosofía racionalista. Hablando de manera esquemática, tres son las principales: 1) postular que todo lo contingente se reduce a lo necesario, y negar por tanto la libertad humana; 2) eliminar la racionalidad (incluyendo todo conocimiento natural o revelado que la suponga) como guía de la acción y, por consiguiente, dejarla a expensas de la sola voluntad; y 3) introducir nuevas facultades superiores, como el sentimiento moral o las facultades puras de valorar, que vendrían a sumarse a la razón y a la voluntad para guiar al hombre en su caminar por el mundo. De todas ellas, la que ha ganado la partida ha sido la más absurda, la segunda, seguramente porque resulta la más la más operativa y manejable para los poderes fácticos.

dos cosas contrarias, como la unidad y la multiplicidad, no pueden darse a la vez en un mismo sujeto. Conforme a eso, la teoría política moderna se vio abocada a la conclusión paradójica de tener que elegir entre el totalitarismo, para el cual la sociedad es esencialmente una unidad, representada por el Estado, que solo accidentalmente consta de sociedades inferiores y de individuos, o el liberalismo, que la concibe como una pluralidad de individuos que solo convencionalmente están unidos por un acuerdo.

De la conjunción de estas dos paradojas, nacidas de la mentalidad racionalista, se siguen, pues, las dos corrientes principales del pensamiento político moderno. En efecto, si la sociedad es concebida teóricamente como un sujeto único o como una multitud de sujetos, y si lo que emana de la voluntad ciega es la única guía de la acción, la comunidad política deberá regirse bien por la voluntad única del Estado, bien por la pluralidad de voluntades de los ciudadanos. Ambas teorías tienen en común el reconocimiento de la libertad como guía última de la acción humana, pero difieren entre sí según conciban que el sujeto donde reside esa voluntad absolutamente libre es el individuo o es el Estado, en cuanto representante de la sociedad en su conjunto.

*Las dos modernidades políticas y sus resultados*

El primer caso de modernidad política es el que Castellano llama «modernidad fuerte», representada por las ideologías de Hobbes, Espinosa, Rousseau y, sobre todo por la de Hegel[4], para quien el único sujeto substancial capaz de autodeterminación y de crear la ley es el Espíritu universal, o absoluto, que se plasma en el Estado. Porque solo él tiene la fuerza necesaria para realizar su querer que, por ello mismo, es un querer racional. Los demás sujetos, sean los individuos, las familias o las corporaciones, no tienen más existencia que la que el Estado quiera conferirles.

A esta versión fuerte de la modernidad política, inclinada al totalitarismo, se opone la versión débil, o liberal, representada por Locke y, hasta cierto punto, por el propio Rousseau, en cuanto intenta identificar la libertad del individuo con la del Estado. La modernidad débil invierte

[4] Castellano, Danilo, «Libertad y derecho natural», pp. 26-28.

la balanza de la dicotomía individuo-Estado. La voluntad desde la que se origina la organización estatal y se determina la ley no es la del Estado, sino la de los sujetos singulares, o ciudadanos. La función del Estado, entendida como un mal necesario, se reduce a garantizar la libertad de los individuos, cuyos deseos y proyectos personales, por insensatos que sean, se considerarán de suyo dignos de respeto y de protección eficaz. Por su parte, el orden jurídico, identificado con la legislación democráticamente consensuada, estará destinado a procurar la igualdad sin discriminación de cualquier idea o aspiración personal, y a evitar los conflictos, con entera independencia de la justicia y de la verdad.

La oposición, sin mediación posible, entre la sociedad como unidad y como pluralidad sobre la que se asientan estas dos tendencias teóricas de la política moderna no quedó reducida al terreno de la contienda filosófica. Las ideologías políticas son salvadas del olvido, que siempre las acecha, y adquieren un papel decisivo en la vida social cuando las comunidades humanas o sus dirigentes las hacen suyas para justificar los hechos o para rectificarlos. Este fue el sino de las dos grandes teorías de la modernidad política, cuyo enfrentamiento irreductible acabó por plasmarse en la realidad so forma de revoluciones y de conflictos bélicos, con toda su secuela de atrocidades y sufrimientos.

El liberalismo, extendido por toda Europa desde la Revolución Francesa, dio lugar al sinvivir de la anarquía, a las repetidas rebeliones y golpes de estado, a un sobresalto permanente que propició, después de la Primera Guerra Mundial, la formación de gobiernos de inspiración totalitaria, con la consiguiente secuela de depuraciones e invasiones expansivas que culminaron en la Segunda Guerra. Tras la victoria, a los aliados no se les ocurrió sino ahondar en la concepción capitalista y liberal, de lo cual ha resultado, a la larga, la inestabilidad radical en la cual hoy nos hallamos. La realidad, con su complejidad, irreductible a las doctrinas idealizadas que excogita la mente solitaria, termina siempre por imponer su ley en forma de acontecimientos catastróficos que exigen una rectificación.

*La insuficiencia ética de los hechos*

A pesar de sus terribles consecuencias, los hombres modernos no parecen haber aprendido gran cosa de los fracasados experimentos

ideológicos de los últimos siglos. Al contrario, los acontecimientos solo parecen haber extendido y agudizado los enfrentamientos interiores y exteriores dentro de la sociedad moderna. Y es que, si el simple análisis de ideas no alcanza a determinar lo que el hombre debe hacer, los hechos escuetamente tomados tampoco logran hacerlo. Para comprender esto último podemos volver al cuento de la regla de carpintero. Se recordará que el profesor de matemáticas la había dejado apoyada en un árbol a la vera del camino.

*Pasó por allí un niño más bien agreste, discípulo del profesor, que sin haber entendido nunca nada del método geométrico, estaba imbuido de la misma mentalidad moral que su maestro. Se fijó en la brillante regla. La blandió como una espada y empezó a dar zurriagazos a las hierbas, viendo con satisfacción cómo se tronchaban. Luego la emprendió con las piedras y observó divertido cómo salían disparadas por efecto del golpe. Más adelante vio un gato y también intentó golpearle sin conseguirlo. En fin, se topó con un niño más pequeño y también le arreó, pero se encontró con que estaba acompañado por su padre y eso le trajo malas consecuencias. Aprendió por la vía rápida que no se deben dar golpes a los otros niños cuando sus padres están delante. En su precipitada y deshonrosa retirada el niño dejó caer la regla y se alejó meditando sobre lo acontecido. Pensó que quizás no debía dar palos a otros niños o que, en su caso, antes de hacerlo lo más conveniente era esperar a que estuvieran solos o, incluso, que primero había que dar un buen palo al padre y, una vez puesto fuera de circulación, emprenderla con el hijo. Los hechos le habían enseñado lo que no debía hacer, y le habían presentado una serie de actuaciones posibles, pero no le había revelado lo que debía hacer.*

El niño del cuento representa la sociedad actual, que no es que carezca de educación, sino que ha sido maleducada para que no atienda sino a cuanto brota de su voluntad como norma de actuación. Sus reacciones son respuestas irreflexivas, o voluntaristas, ante los hechos concretos. Ahora bien, los presupuestos idealistas de la filosofía moderna solo permiten concebir la sociedad a la manera individualista o colectivista, que a los hombres modernos se le presentan como dos jaulas incomunicadas, pero abiertas entre sí. Solo les autorizan a

pasar de la una a la otra o a quedarse incoherentemente en medio, para obstaculizar momentáneamente la contienda entre los partidarios de cada una de esas concepciones. Cada error lleva al hombre moderno a reaccionar impulsivamente haciendo un nuevo ensayo que, en virtud de sus prejuicios teóricos, solo puede consistir en pasar de una jaula a la otra, invariablemente presentada por la demagogia del momento como solución nueva y definitiva.

*La necesidad de una rectificación radical*

Los sucesos catastróficos producidos por cada una de estas tendencias ponen de manifiesto sus deficiencias y, en primera instancia, llevan a rechazar lo existente para cambiarlo por la otra posibilidad. Pero, en segunda instancia, la reiteración de los mismos errores hace patente la insuficiencia, no ya de cada una de esas dos soluciones, sino de la filosofía que obliga a elegir entre ambas y evidencia la necesidad de rectificarla desde sus más profundos principios. Para emprender esa rectificación radical, lo sensato es acudir al conocimiento sensible del mundo que, junto a las opiniones de los sabios, constituyen las dos únicas puertas naturales de acceso a lo real que el método cartesiano empezó por cerrar. En otras palabras, se ha de tomar el punto de partida de la filosofía clásica que, en vez de imponer a la realidad las exigencias a priori del pensamiento matemático, trata de entender racionalmente las cosas del mundo externo que son patentes para todos.

*Primeras observaciones aristotélicas*

Aristóteles, en vez de quedarse encerrado en los límites de su conciencia para examinar las ideas que en ella surgen, solía empezar sus investigaciones, fueran biológicas, lógicas o políticas, coleccionando, unas veces, cangrejos y otros bichos, otras, sofismas y disputas y, otras, constituciones, o formas de organización de ciudades. Es decir, comenzaba por recopilar datos y opiniones sobre el objeto de cada uno de sus estudios. Para elaborar su teoría política, reunió más de ciento cincuenta constituciones, de las que extrajo las observaciones más generales y básicas sobre la sociedad humana. Por brevemente que sea, conviene ver unas cuantas de esas observaciones que, siguiendo los pasos de Aristóteles, la tradición política clásica siempre ha acogido como cosa que va de suyo.

La más conocida de ellas se refiere a la sociabilidad humana. Todo hombre necesita de sus semejantes para su supervivencia material, porque, sin la ayuda de los demás, es la más desvalida de las criaturas. También necesita las relaciones personales para su desarrollo afectivo y la enseñanza para actualizar las funciones que le elevan por encima de la animalidad. En suma, si es evidente que sin hombres no hay sociedad, no es menos verdad que no hay hombre sin sociedad, porque, a decir de Aristóteles, quien no siente la necesidad de vivir en una comunidad no es un hombre, sino una bestia o un dios[5].

Es más, la tendencia a vivir con sus semejantes no es un hecho que solo ocurra ocasionalmente, ni siquiera que se dé en todos los casos conocidos, sino que se produce necesariamente. Doce huevos juntos constituyen una docena de huevos, pero, a pesar de nuestra costumbre, nada hay en el huevo que lo lleve a agruparse por docenas. En cambio, que el hombre viva en sociedad está tan profundamente unido a su esencia, a sus necesidades y capacidades, que cuanto hace el hombre, como tal hombre, no puede llevarlo a cabo sin vivir en sociedad con otros hombres. Eso lo expresaba Aristóteles diciendo no solo que el hombre es naturalmente sociable, sino que la misma sociedad forma parte de las cosas naturales y no de las cosas artificiales que la libertad humana permite hacer o no hacer.

Una segunda observación, tan elemental y evidente como la anterior, es que toda sociedad tiene un orden, una organización, o constitución, y que en todas ellas hay una autoridad. La sociedad no es un agregado, o suma, de individuos, que disponen de unos bienes y viven reunidos en un mismo lugar. Una multitud reunida casualmente en un lugar no constituye una sociedad. La sociedad no puede definirse por los elementos materiales que comprende, sino que es una reunión de individuos que actúan juntos. Pero tampoco la mera unión en el obrar convierte a un conjunto de hombres en una comunidad. Una agrupación de iguales, cuyas fuerzas sumadas producen actos que solo difieren cuantitativamente de los que hace el individuo, no constituye una sociedad. Si varios conductores juntan sus esfuerzos para quitar un obstáculo de la carretera, logran algo que uno solo no podría alcanzar,

[5] *Pol.* I, 2, 1253a28.

pero no por ello constituyen una sociedad. Es necesario, además, que la obra conjunta sea capaz de producir algo esencialmente diferente de lo que puede hacer uno solo, lo cual supone una diversidad de funciones y la acción coordinadora de una autoridad que dirija la acción común. La comunidad no se identifica ni con la suma de sus elementos ni con la suma de fuerzas individuales, sino que, ante todo, se caracteriza por tener una estructura organizativa y un poder unificador que procuran una capacidad de actuación diferente a la que puede alcanzar el individuo por sí solo.

Aristóteles dice –tercera observación– que los hombres se reúnen en sociedad cuando tienen una misma concepción de lo que es justo y de lo que es bueno o malo, es decir, cuando coinciden en el fin, o bien, que persiguen al unirse en sociedad[6]. «Toda comunidad –dice– se constituye para alcanzar un bien determinado»[7]. Esta necesidad de un fin comúnmente aceptado no es un precepto moral que la sociedad deba cumplir, sino la condición imprescindible para la existencia y pervivencia de la sociedad. En su ausencia no es que la sociedad siga existiendo, aunque extraviada, sino que se diluye en la anarquía. La diversidad radical de fines corrompe en su propio ser la unidad social. Esta exigencia se puede probar inductivamente, observando cómo, de hecho, no hay sociedad estable que no la cumpla. Y, según lo dicho, también se puede probar a priori, partiendo del carácter mismo de la sociedad humana como obra común que, por tanto, está determinada por una finalidad igualmente común.

En fin, una última observación apunta a la diversidad de las formas de organización social que tienen las comunidades humanas. A diferencia de la humana, la organización animal es siempre la misma. También tiene jefe y sus individuos se distribuyen en clases con funciones diferenciadas, pero esa estructura social forma parte de las tendencias instintivas de cada especie. En cambio, las comunidades humanas presentan una gran variedad de constituciones, u órdenes sociales, cuya diversidad se explica como fruto de la libertad humana. La naturaleza impulsa al hombre a vivir en sociedad, pero la forma de ordenar su vida

[6] *Pol.* I, 2, 1253a15.

[7] *Pol.* I, 1, 1252a2.

común es fruto del libre obrar humano, no de una imposición necesaria de la naturaleza.

Y es que la exigencia ineludible de que la sociedad tenga una comunidad de fines no quiere decir que el fin de todas las sociedades existentes de hecho haya sido el mismo. Al contrario, de la misma manera que los hombres individuales ponen el fin prioritario de su existencia en objetivos muy diferentes, como la riqueza, los placeres o el poder, así las sociedades persiguen también fines diversos. Unas son principalmente económicas y comerciales; otras, expansivas y guerreras: y otras, dadas al vivir placentero, como la nuestra. Es, pues, evidente que la forma de organización de cada una de estas sociedades habrá de ser muy diferente según sean sus fines.

*La solución tradicional de la paradoja teórica de la modernidad*

Las observaciones precedentes, sacadas de Aristóteles, son de índole casi estrictamente sociológica. Se limitan a exponer hechos triviales para quien haya conservado un mínimo de cordura y de capacidad de observar la realidad. Su elementalidad no impide su utilidad para responder a la paradoja teórica de la modernidad política que, a la luz de la razón, considera imposible que una sola sociedad esté armónica y naturalmente compuesta de sujetos individuales y, a la vez, de sociedades inferiores al Estado. Sin embargo, eso es precisamente lo que se sigue de las observaciones aristotélicas sobre la realidad de toda sociedad. Aristóteles, en efecto, destaca la sociabilidad natural del hombre individual y, al mismo tiempo, el consiguiente carácter natural de la sociedad; y corrobora ambas cosas por el absurdo, mostrando cómo el individuo, fuera de la sociedad, se degrada[8] y cómo una sociedad totalitaria, que pretendiera tener una unidad parecida a la del individuo, se convertiría en sociedad de condición inferior[9]. De donde se sigue, primero, que, para el pensamiento clásico, la unidad y la multiplicidad de la sociedad no solo no se oponen, sino que son sus constitutivos esenciales[10]; y, segundo, que la concepción liberal, al reducir la sociedad

[8] *Pol.* I, 2, 1253a3.

[9] *Pol.* II, 5, 1263b34.

[10] *Cf.* Kéraly, Hugues «Explicación», § II.

a una colección de sujetos individuales, accidentalmente puestos de acuerdo para vivir en sociedad, cae en algo tan absurdo y erróneo como la idea totalitaria de una sociedad sustancializada de la que solo secundaria y accidentalmente forman parte los individuos o las asociaciones que quiera reconocer el Estado.

La actitud de la filosofía clásica no consistió en renunciar a la realidad para satisfacer las exigencias de una razón supuestamente pura. En vez de negar lo evidente, diciendo que la sociedad no puede ser una y múltiple, observó que los conceptos de unidad y multiplicidad tienen muchos sentidos. Lo absurdo no es que algo sea a la vez uno y muchos, sino que lo sea de la misma manera. Un hombre no son varios hombres y con un conjunto de hombres no se forma un solo hombre. Pero nada impide que muchas ovejas sean un rebaño, que un coche conste de muchas piezas, que una especie tenga muchas razas e individuos o que, como se ha visto en las observaciones precedentes, *muchos* hombres se organicen y constituyan *una* sociedad, con una misma meta y bajo una misma autoridad. Es más, si ampliamos nuestro campo de observación fuera de la comunidad humana, notaremos que la combinación de unidad y multiplicidad no es un carácter privativo de la sociedad, sino que es común; tan común que todo cuanto hay en el mundo finito en que vivimos se compone de esa manera. Nada de cuanto existe en nuestro universo es ni multiplicidad pura ni perfecta simplicidad, sino unidad divisible o multiplicidad unificada. Un individuo real nunca tiene completa unidad, o indivisibilidad, y una multiplicidad de cosas nunca es pura división pues, para ser *una* multiplicidad, ha de tener algún tipo de unidad.

Nada hay, pues, de extraordinario en que la sociedad real, la existente, la sociedad no meramente pensada, siempre combine unidad y multiplicidad: *muchos* individuos forman *una* sociedad. O como dice Gilson, la sociedad es «una complejidad concreta cuyos elementos se sostienen mutuamente (...), de manera que igual puede decirse que en la sociedad no hay nada que no provenga de los individuos y que en el individuo no hay nada que no le venga de la sociedad»[11]. La dificultad que el pensamiento moderno tuvo, según lo visto, para

[11] Gilson, Etienne, *El realismo metódico*, p. 118.

conjugar en general la unidad y multiplicidad, se convirtió en cuestión de vital importancia en el terreno de la sociedad por causa de la otra paradoja que he llamado práctica. Según lo ya visto, el pensamiento moderno entiende –contra toda opinión sensata– que la norma de los actos humanos ha de buscarse en lo que brota de la voluntad desligada de cualquier otra fuente de legislación y del propio intelecto humano que, para el racionalismo, es incapaz de dirigir la acción contingente del hombre. Planteadas así las cosas, lo que evidentemente se convierte en un problema crucial para la sociedad es determinar cuál es el sujeto de la voluntad encargada de establecer el orden político. Porque evidentemente, será diferente si se concede que ese sujeto es el individuo o si se admite que es la sociedad como totalidad unificada, entiéndase como se entienda su unidad. En otras palabras, no basta con desenredar los presupuestos de la paradoja teórica, sino que es imprescindible recusar la parte más nociva de la modernidad política, que reside en la idea de la espontaneidad humana como fuente última de legitimación del orden social. Porque, si no se hace así, necesariamente volverá a producirse el enfrentamiento entre las dos formas de concebir la sociedad.

*La solución de la paradoja práctica*

Hemos visto que la concepción exclusivista de la actividad racional, mantenida por los racionalistas, les impidió paradójicamente admitir que pudiera haber una dirección racional de la acción humana. Porque la libertad del hombre presupone que no todo esté determinado, que haya cosas contingentes, o que puedan ser de otra manera, lo cual queda fuera de alcance del método de analizar ideas, válido solamente para lo que es por necesidad. Enfrentado, pues, a la crudeza de los hechos concretos, el hombre moderno solo puede esperar que ellos, y no la razón, le sirvan de guía en su acción. Pero de los hechos singulares –también lo hemos visto– no cabe concluir la obligación. La máxima según la cual del ser no se sigue el deber ser es verdadera, si por «ser» se entiende lo fáctico, lo que de hecho se ha producido en la realidad. Los acontecimientos no sirven más que para refutar la norma que ha presidido su realización, mostrando el mal que han producido, pero no lo que debe ser. Por ello al hombre moderno no le queda sino atenerse a las reacciones irracionales de su voluntad ante los acontecimientos concretos.

Para el saber práctico, como para el teórico, no queda sino volver a la vía anterior a los prejuicios de la modernidad, es decir, a la vía clásica, que, partiendo de la evidente existencia de las cosas del mundo sensible, admite la posibilidad de conocer intelectualmente su esencia, o naturaleza. Y es que solo el conocimiento de la naturaleza real de las cosas permite tener fundado conocimiento de lo que debe ser. Las normas morales, según la filosofía clásica, no proceden de un código arbitrario e injustificado; al contrario, se fundan en la contemplación de sí mismo, no en cuanto individuo, o persona, sino en cuanto se está esencial o naturalmente englobado en el conjunto de las cosas encaminadas al destino final del universo. Con palabras de Sertillanges, la moral es la ciencia «de lo que el hombre debe ser, en razón de lo que es»[12].

Para dar con lo que debe ser, con lo obligatorio, se ha de partir, por tanto, de lo que es, pero no en el sentido de lo que acontece de hecho, sino de lo que el hombre y la sociedad son esencialmente, o por naturaleza. El hombre tiene una esencia que incluye unas capacidades, o potencias naturales, entre las cuales se halla principalmente la racionalidad y la consiguiente libertad de elegir deliberadamente hacer o no hacer lo que, a tenor de ese conocimiento, capta como posible. A diferencia de los animales que realizan sus operaciones siempre bien y se perfeccionan de manera casi automática, el hombre puede hacer cosas en el mundo y consigo mismo que le lleven a la perfección de sus capacidades y contribuyan al bien del universo o que, por el contrario, le alejen de su perfección y sean fuente de toda clase de males.

La genialidad de Aristóteles reside en haber identificado la noción de naturaleza con la de fin o perfección: «la naturaleza de algo –dice– es su fin, es decir la perfección de su esencia»[13]. La consideración de la esencia humana y de cuál es su acabamiento, o actualización de sus facultades, indica la dirección a seguir por el hombre individual y por toda la sociedad. A ese efecto, Aristóteles analizó las potencias propias del hombre, descubrió la jerarquía que se da entre ellas y, atendiendo a eso, ordenó los hábitos humanos según se encaminen, más o menos

[12] Sertillanges, Antonin-Dalmace O. P., *Les grandes thèses de la philosophie thomiste*, p. 216.

[13] *Pol.* I, 2, 1253a32.

directamente, a la actualización de la potencia más elevada de todas, que es la razón. De lo cual concluyó que las distintas virtudes, o hábitos operativos orientados a la perfección humana, se subordinan a la actualización de la más sublime de nuestras potencias, que consiste en la contemplación del más elevado de los objetos de consideración intelectual, que es Dios mismo. Así, la templanza, la generosidad o la valentía son de esos hábitos buenos, o virtudes, que no hallan en su perfección el fin último al que tienden; pues no se es parco en la comida solo para aumentar la capacidad de abstinencia, ni valiente por dominar el temor, sino, en última instancia, para que el hombre pueda alcanzar la felicidad última, que es la contemplación de la divinidad[14].

Puede parecer que el deber ser que se sigue del ser, entendido como naturaleza del hombre, solo engloba la obligación personal y que, por consiguiente, resulta ajeno a la cuestión de cómo debe ser la sociedad, que es lo que aquí interesa. Pero no es así: para Aristóteles la ética y la política son saberes íntimamente unidos. La felicidad personal, entendida como perfección de su naturaleza, no la alcanza el hombre en su soledad[15]. Necesita unirse a otros, formar familias y pueblos hasta culminar en la construcción de ciudades plenamente autárquicas, en cuyo seno es donde se da plenamente el buen vivir. La contemplación, que es la acción más perfecta que puede realizar el hombre, no es obra del individuo, sino fruto de la vida perfectamente independiente que solo se alcanza en la ciudad o comunidad política. Así se entiende que Aristóteles diga que «el bien del individuo y el de la ciudad es el mismo» y que, al fundar el deber ser en la esencia o naturaleza, se establezca la obligación política al mismo tiempo que la obligación moral[16].

La filosofía política moderna tiene vetado este recurso a la esencia o naturaleza para resolver las aporías en las que se halla inmersa. Su concepción del hombre y de la sociedad aborrece la intrínseca presencia de fines que limiten la espontaneidad y la creatividad de los individuos y de las comunidades. Entiende que la dignidad del hombre[17] consiste

[14] *Cf.* Gambra, Rafael, «Sentido cristiano de la acción».

[15] *Pol.* III, 6, 1278b23.

[16] *Et. Nic.* 1094b7 y *Pol.* I, 2, 1252b30-1253a3.

[17] Gambra, José Miguel, «El concepto de dignidad humana».

en atenerse a lo que emana de su capacidad de autorrealizarse personal o socialmente. Como decía Pico de la Mirándola, la dignidad del hombre consiste en que puede convertirse, a voluntad, en un ángel o en un demonio, en una bestia o en un santo. Si de algo no está dispuesta a desprenderse la filosofía moderna es de esta idea divinizada de un hombre creador de sí mismo y, por consiguiente, desde sus presupuestos no cabe esperar un retorno al pensamiento clásico fundado en la naturaleza de las cosas.

A Aristóteles le corresponde el mérito de haber concebido una ciudad o sociedad que, para ser verdaderamente tal, necesariamente tiene que atender a la virtud de los ciudadanos. En un hermoso pasaje de la *Política* considera la hipótesis de dos ciudades próximas, como Corinto y Megara, que unieran sus territorios y juntaran sus murallas para defenderse conjuntamente o para comerciar con facilidad. Nada de todo eso haría de ellas una ciudad distinta de las dos que antes eran. «Un Estado –dice– es la comunidad de familias y de pueblos en una vida perfecta e independiente que se realiza al vivir conforme a la felicidad y a la virtud. Debemos, pues, poner como principio que la comunidad política existe para la realización del bien y no solo con vistas a la vida de la sociedad»[18].

La idea aristotélica de la felicidad humana como fin al que debe tender tanto el individuo como la sociedad era –hay que reconocerlo– extremadamente imperfecta. Ese fin último era concebido como un bien asequible en este mundo, pero del cual solo podían gozar brevemente algunos privilegiados. Santo Tomás reformará esta idea de la perfección humana y la identificará con la beatitud, a la que todo hombre debe aspirar en la otra vida.

La grandiosa y, sin embargo, sensata teoría política iniciada por Aristóteles se verá perfeccionada por los doctores cristianos y muy especialmente por Santo Tomás. Todo ello cuajará, frente al mundo moderno, en la concepción tradicional de la sociedad sintetizada por los pensadores carlistas, cuyo contenido es, en esencia, el mismo que recoge la Doctrina Social de la Iglesia. De todo esto trataremos en las páginas que siguen, empezando por la noción de bien común como

[18] *Pol.* III, 9, 1280b33.

fin supremo de la comunidad política. Pero no dejaremos al lector sin saber lo que le sucedió a la regla que el niño dejó tirada en su huida:

*Al rato, un añoso paisano, que recorría el mismo camino, recogió la regla. Conocía la importancia de las herramientas de trabajo; sabía sus obligaciones para con la comunidad e, incluso, gracias al cura, era consciente de sus deberes de caridad para con el prójimo. Sabedor por experiencia de las cosas y costumbres de este mundo y atento a las enseñanzas recibidas, supo lo que debía hacer y entregó la regla en la sección de objetos perdidos del ayuntamiento. Colorín colorado.*

## Capítulo 2

# El bien común

El hombre es sociable por naturaleza y lo es de manera mucho más profunda de lo que comúnmente pensamos. Eso resulta especialmente claro si examinamos lo que creemos saber, incluido lo que consideramos científicamente probado. Admitimos, por ejemplo, que los graves caen a una velocidad uniformemente acelerada, que los planetas son nueve, que algún mamífero es ovíparo y que hay una tierra llamada Australia. Pero, si analizamos cómo conocemos todo esto, la mayoría de nosotros habrá de reconocer que lo sabe por autoridad, es decir, porque nos fiamos de lo que, de manera más o menos unánime dicen los sabios, los profesores o los libros. En realidad, son muy pocos los que han hecho metódicamente los experimentos y las observaciones que permiten afirmar con seguridad cosas como esas. Gracias a quienes nos han precedido en nuestra sociedad poseemos la mayoría de nuestros conocimientos y debemos estarles por ello agradecidos en grado sumo.

El hombre coincide con el resto de las substancias de este mundo en que está en perpetuo movimiento; pero tiene la particularidad de que, a diferencia de los animales y las plantas, buena parte de sus cambios se producen a consecuencia de lo que conoce o cree conocer racionalmente. Lo que nos trasmiten nuestros semejantes primero transforma los contenidos de nuestro entendimiento y luego influye sobre nuestras obras conscientes. Precisamente porque el saber tiene esa vertiente práctica, el agradecimiento que profesamos a la sociedad por los conocimientos que nos proporciona debe moderarse hasta que los hayamos sometido a un análisis crítico, no sea que oculten el propó-

sito de modificar nuestro comportamiento para unos fines que no son explícitos. No hay razón para poner en tela de juicio los ejemplos del número de planetas o de las leyes que rigen la caída de los graves, pues tras ellas no parece ocultarse ningún deseo de engañarnos. Pero no siempre es fácil distinguir la transmisión inocente de conocimientos de la que esconde el propósito de dominar nuestra mente y, por consiguiente, nuestro comportamiento. Ese propósito preside con especial claridad las máximas morales y políticas que con más frecuencia repite nuestra decadente sociedad. Su finalidad manipuladora se ha hecho tan patente y amplia que, en esos terrenos, hasta parece contradictorio hablar de verdad u objetividad. Lejos de nosotros cualquier clase de escepticismo moral o político, pero tenemos la obligación de estar ojo avizor; porque, si la sociedad nos ha proporcionado gran cantidad de conocimientos verdaderos y desinteresados, también ha poblado nuestras mentes de máximas perniciosas que, de tan repetidas, llegan a parecernos evidentes. De ahí que debamos analizar y restaurar constantemente nuestras más íntimas convicciones, sometidas a las agresiones del ambiente depravado en que vivimos. Una de las ideas más deformadas en la época actual es la de bien común, y debemos someterla a examen a la luz del pensamiento clásico, so pena de caer en graves desorientaciones sobre los deberes para con nuestra sociedad y para con Dios.

Hemos visto cómo Aristóteles asimilaba el bien que produce vivir en sociedad al bien del hombre a secas. El fin de nuestra vida no es simplemente vivir, sino vivir bien, es decir, vivir virtuosamente. De igual manera, el fin de la ciudad no se reduce a subvenir las necesidades materiales de los individuos y las familias, sino que debe procurar la felicidad que solo se halla en la vida virtuosa. La idea que Aristóteles tenía del bien común[1], de sus semejanzas y diferencias respecto del bien particular, era muy clara. Pero era una idea imperfecta, pues ya vimos que, a su juicio, solo unos pocos ciudadanos podían gozar momentáneamente de la plenitud de la vida buena en su grado más elevado, y solo en un sentido natural, o temporal. El pensamiento cristiano perfeccionará la idea aristotélica de bien común, ampliando a

[1] *Cf.* Ayuso. Miguel, «¿Por qué el bien común?».

todos los hombres la posibilidad de una vida naturalmente virtuosa y añadiendo al bien común temporal, o inmanente, el bien común trascendente, o bienaventuranza eterna, asequible a todos por la mediación de la Iglesia.

En nuestra sociedad, profundamente sometida a la ideología liberal, lo más frecuente es que la comunidad política se conciba como si fuera un club, pero más grande. Preguntemos a cualquiera: dirá que paga sus impuestos, como quien dice que paga la cuota del club. A cambio de eso, espera que el Estado le proporcione unas instalaciones y que se encargue del orden en el interior y de las relaciones con el exterior, para que él pueda dedicarse al tranquilo disfrute de los servicios estatales. Con la sociedad, lo mismo que con el club, no cree tener sino una obligación contractual, de modo que, si sus prestaciones no le satisfacen o encuentra otras mejores, se manda a mudar y santas pascuas. Y cuando eso no está a su alcance, protesta, eleva quejas o promueve motines. Por su lado, los gobernantes entienden que su función consiste en gestionar técnicamente la sociedad para dar satisfacción por separado al cliente, que siempre tiene razón; para lo cual, evidentemente, tiene que prescindir de cualquier interferencia ideológica, religiosa o moral.

Desde esta perspectiva, el individuo hace uso de la sociedad política como medio para alcanzar los bienes personales que por sí solo no puede obtener. La propaganda electoral de los partidos liberales acostumbra a representar los resultados de su hipotético gobierno con imágenes de individuos, parejas o familias aisladas, haciéndose carantoñas o dando brincos de felicidad. Esa propaganda, muy parecida a la de cualquier tienda de muebles o casa de seguros, es reflejo de la idea individualista del bien común, que lo define de manera distributiva, es decir, como el conjunto de servicios a particulares prestados por esa especie de empresa de gran amplitud que es el Estado. No hay más unidad en el bien común que la de un universal[2] que se da en muchas cosas; como muchas mesas coinciden en ser muebles porque cada una de ellas lo es. De manera similar, para el liberalismo el bien común se

[2] Clásicamente se ha incluido el bien común entre los todos, o totalidades, que son de varios tipos. Entre ellos se cuenta principalmente el todo universal, el integral y el virtual, o potestativo. *Cf.* noción de *todo* expuesta en cap. 8.

reduce al conjunto de servicios que el Estado presta a los ciudadanos, entre los cuales hay una unidad tan escasa, distante y superficial como la que pueda existir entre los clientes de una misma tienda.

En el polo opuesto del bien común liberal, o individualista, se halla la idea totalitaria del bien común, que sigue operativa en la mente de muchos españoles. Según ella, el bien común se confunde con el bien del Estado, concebido a la manera de una substancia individual, o totalidad acabada y completa, cuyas partes se definen por relación a él y existen en función suya. Los individuos y grupos sociales inferiores al Estado se entienden a la manera de partes indiferenciadas de un todo integral semejante a un organismo cuyos tejidos y órganos carecen de esencia propia fuera de él. Porque una cabeza o una víscera cualquiera deja de ser cabeza, corazón o lo que sea, cuando, colocada fuera del cuerpo al que pertenecía, no ejerce su función propia. La imagen con la que los marxismos y los fascismos gustan de hacerse propaganda es la de una masa que se manifiesta o desfila militarmente, formada por individuos indiferenciados y confundidos dentro de la totalidad colectiva. En la sociedad liberal, el bien común es común en cuanto consta de muchos bienes individuales, y solo es uno como noción general que engloba los bienes particulares. En cambio, para la sociedad totalitaria, el bien común es único y solo se puede decir que es común en cuanto el bien del todo y el de las partes no se distinguen, como tampoco se distinguen la totalidad estatal y sus partes[3].

En otras palabras, la mayoría de los mortales se bambolea hoy en día entre una concepción del bien común donde cada uno instrumentaliza la sociedad para su bien propio, y otra donde cada cual se deja instrumentalizar para bien del Estado.

*El bien común inmanente*

Productos coherentes de las dos formas de modernidad política, estas maneras degeneradas de concebir el bien común contrastan con la doctrina clásica, que caracteriza el bien común inmanente ante todo por la armonía social, que nace de la colaboración de todos –cada uno desde su puesto– y en la concordia que surge de la mutua amistad. Este bien,

[3] Castellano, Danilo, «¿Qué es el bien común?», p. 16.

producido por la unión natural entre los hombres que forman sociedades con la sola fuerza de sus obras, es un bien estrictamente humano, inmanente en cuanto solo permanece en la sociedad y en los hombres que la constituyen; y, por ello mismo, finito y corruptible, como lo son las comunidades humanas. Es infinitamente inferior al bien común trascendente, del que luego hablaremos, pero muy superior al bien particular de cada uno de los miembros de la sociedad.

Hoy resulta muy difícil comprender la naturaleza del bien común inmanente, porque la intelección empieza por la experiencia de lo que vemos y, en nuestras sociedades, dominadas por el liberalismo, lo que prevalece en el enfrentamiento, la rebatiña institucionalizada entre individuos, grupos, partidos y clases por copar los beneficios que proporciona la vida común. Para hacerse una idea del bien común, habrá que recurrir al único ejemplo donde todavía pervive –y cada vez menos– un cierto grado de esa ordenada y armónica tranquilidad que es signo natural del bien común. Me refiero a la sociedad familiar que, a pesar de cuanto trabajan las instituciones gubernamentales por disociarla, de vez en cuando aún ofrece en nuestro país el laudable espectáculo de la concordia, fundada en el amor mutuo y el respeto del orden, que son fuentes de satisfacción y contento.

El fin de la sociedad doméstica, que no es otra cosa que su bien común, incluye, como sus partes integrantes, el patrimonio familiar, los bienes que se adquieren por medio del trabajo y sirven para el sustento, el bienestar y protección de sus miembros; y también el ejemplo, la enseñanza y el cuidado que, proporcionado por los progenitores, son germen de disciplina y orden en el interior de la familia, y de virtud, en la descendencia; pero sobre todo esto sobresalen los sentimientos de amor mutuo, que solo la familia puede generar y resultan insustituibles para la vida afectiva de sus miembros. Ese bien común, complejo, como complejas son las necesidades que el hombre satisface en esta primera y más elemental sociedad, no se identifica con la colección de perfecciones, virtudes o bienes domésticos de que goza cada uno de sus miembros, sino que constituye algo superior a ellos. No es, por tanto, un bien colectivo, como el capital de una sociedad económica que es igual a la suma de los capitales de cada socio y puede retirarse sin pérdida alguna. Eso es lo que debió creer el hijo pródigo que par-

tió de la casa paterna con su herencia en la bolsa y acabó perdiendo virtud, afectos, dignidad y la bolsa. Lo que cada uno recibe por formar parte de la sociedad doméstica es participación del bien común; pero ese participar es tener parte inseparable de un bien común que es superior, enormemente superior, a la suma de las partes. En otras palabras, el bien común, sea el de la sociedad familiar o cualquier otro, se dice en singular por ser uno, pero se califica de común porque, a pesar de su unidad, es de todos sus miembros. Este es quizás el punto más difícil de comprender. Pero se entenderá fácilmente si comparamos los hogares bien ordenados, donde cada uno, desde su lugar, contribuye afectuosamente a un ambiente de armonía y felicidad, con esas familias donde los progenitores solo buscan una especie de retaguardia, un descanso del guerrero, para lograr el éxito en su vida profesional o social; y los hijos, «reyes de la casa», la usan para dormir, comer y gastar la hacienda doméstica en diversiones, convirtiéndola en un campo de batalla que, como alguno ha dicho, parece la antesala del infierno. Hay, pues, que admitir que el bien común doméstico, producido por la actividad de los miembros de la familia, tiene una unidad superior al bien de cada uno de ellos, sin absorber por ello ese bien particular, ni diluirse al ser repartido.

Se ha comparado frecuentemente la ciudad a una familia, donde el gobernante, como el padre, trata de acrecentar los bienes de que participan las regiones, los municipios, las familias y los individuos, los cuales, a su vez, corresponden amando y respetando al gobernante como a un padre y contribuyendo libremente al bien de todos desde el puesto que cada uno ocupa. Por eso, cuanto se ha dicho sobre el bien común familiar vale para la comunidad política; pero ha de entenderse que, en la ciudad, se da de manera proporcional, es decir de forma más íntegra y perfecta.

La comunidad política, o ciudad, ha sido clásicamente calificada de sociedad perfecta, por cuanto es capaz de proporcionar todo lo necesario para su autosuficiencia, o independencia natural. Persigue un bien común tanto más complejo que el de la familia, cuanto más complejas son las perfecciones que permite adquirir al hombre para el pleno desarrollo de sus capacidades naturales. Para alcanzar su felicidad el hombre necesita actualizar unas facultades físicas y espirituales, que exigen

disponer de unos medios, o bienes externos, muy superiores a cuanto puede proporcionarle la sociedad familiar. Por eso las familias forman pueblos y otras comunidades que, a su vez, se integran en la sociedad política, capaz, ella sí, de subvenir todos los anhelos naturales del hombre. El bien común de la ciudad contiene, pues, los bienes materiales y útiles, necesarios para la vida, la salud y el deleite[4]; pero, contra la idea de quienes identifican el bien común con lo material, incluye también –y sobre todo– los bienes espirituales, como el capital cultural amasado durante siglos por los que nos precedieron, el orden de la justicia, que estructura y permite fructificar la actividad del hombre, la leyes que dan a ese orden estabilidad y eficacia, las instituciones económicas, educativas y políticas y, en fin, la misma unión de la que depende la concordia y la paz[5]. En un conocido párrafo, Santo Tomás resume todo esto diciendo que para el bien común hacen falta tres cosas: primero, la unidad de amistad entre los miembros de la sociedad; segundo, la unidad de sus esfuerzos y, tercero, la suficiencia y plenitud de bienes humanos, corporales y espirituales que se siguen de las dos primeras cosas[6].

El bien común de la ciudad contiene, pues, muchas cosas, de manera análoga al bien común doméstico. E igualmente ese bien común no es un bien particular de mayor amplitud, o poder, sino un bien diferente al que alcanzan los individuos y las sociedades inferiores por sí solos o por la mera adición de esfuerzos. No es como una coalición de ciudades que puede más que una sola o como la fuerza mayor que consiguen varios hombres sumando las de cada uno. Como en el caso de la familia, el bien común de la ciudad es uno, distinto del bien propio de sus partes; pero, a la vez, es bien de sus muchas partes porque cada una goza de ese único bien que es de todos. No solo es distinto de los bienes particulares que alcanzan los individuos o las comunidades inferiores, como las familias o los municipios, sino que es superior a

[4] Ramírez, Santiago María O. P., *Doctrina Política de Santo Tomás*, pp. 29-31.

[5] Lachance, Louis O.P., *L'humanisme politique de Saint Thomas d'Aquin, Individu & État*, Quentin Moreau, Bélgica, 2014, p. 316.

[6] *De regno* I, 15. *Cf.* Ramírez, Santiago María O. P., *Doctrina Política de Santo Tomás*, p. 32.

todos ellos, porque sin el bien común autosuficiente de la ciudad, tampoco se darían los bienes dependientes e insuficientes de las partes. En suma, de nuevo nos hallamos ante un bien único, que es a la vez bien de muchos, sin perder por ello su unidad.

De estas consideraciones se colige una máxima moral importantísima, que a veces se ha denominado principio de totalidad. Tanto Aristóteles como Santo Tomás dicen que es más bello y divino procurar el bien a una ciudad que procurárselo a uno solo. Pero como la comunidad política es la sociedad perfecta, o superior, resulta claro que, atendiendo solo al punto de vista natural, el bien común de esa comunidad es el bien máximo de cada miembro de la sociedad. De ahí que cada miembro deba tener el bien de todos como el máximo bien propio, hasta el punto de sacrificar su bien personal al bien común.

Metidos en una cultura radicalmente individualista que reduce toda argumentación jurídica y política al interés personal[7], puede resultar difícil de asimilar la idea de que el bien común, o bien de todos, tenga que ser, al mismo tiempo, el máximo bien de cada uno. Y, sin embargo, responde a un sentimiento completamente natural y a una doctrina universalmente mantenida por la concepción tradicional de la política.

Santo Tomás observa que incluso los reflejos más elementales de los animales y del hombre ponen de manifiesto la superioridad del todo sobre las partes; por ejemplo, cuando adelantamos nuestras manos para recibir un golpe que podría dañar a todo nuestro organismo. Los paganos conocían esa superioridad del bien común y admiraban a quienes eran capaces de anteponer el bien de la ciudad al bien personal. Horacio decía *dulce et decorum est pro patria mori*[8]. Valerio Máximo declaraba orgulloso cómo los romanos consideraban preferible ser pobre en una Roma rica que ser rico en una Roma pobre[9]. Y Plutarco cuenta con admiración la historia de aquella mujer espartana que le preguntó a un esclavo por el resultado de la batalla en la que habían tomado parte sus cinco hijos. Este le contestó: «tus hijos han muerto». «Vil esclavo –respondió ella– ¿acaso te he preguntado yo eso? Lo que quiero saber

[7] *Cf.* Segovia, Juan Fernando, *La ley natural en la telaraña de la razón*.

[8] Horacio, *Odas* III, 2, 13.

[9] *Cf.* Sto. Tomás, *S.T.*, II-II, q. 47 a. 10 ad 2.

es si hemos obtenido la victoria» y, al saber que así había sido, la madre corrió al templo para dar gracias a los dioses[10]. A todos nos causa admiración la dejación de uno mismo a favor del bien de todos y nos resulta despreciable la utilización de la comunidad para beneficio personal. Desde la que hacen los tiranos hasta la de, por ejemplo, los estraperlistas, que lamentan la paz porque la guerra les reporta mayor beneficio.

La tendencia natural a sacrificar la parte por el todo, la admiración de los paganos por quienes entregan su vida en aras del bien común y el general desprecio por quienes anteponen el bien propio al de la sociedad, demuestran inductivamente la elevada estima en que universalmente se tiene al bien común. Lo cual se explica fácilmente si se atiende a la fundamentación clásica de la preeminencia absoluta del bien común.

El deseo sigue al conocimiento del bien, o de la perfección; y, cuanto más amplio, universal, o común sea ese conocimiento, tanto más se inclina el deseo al bien en cuestión. El animal solo conoce lo que capta con sus sentidos, que siempre es algo singular; y el bien que conoce lo percibe como su propio bien, sin desear un bien más elevado, porque no lo puede conocer. Así, cuando se procura alimento o trata de reproducirse, aunque al mismo tiempo procure el bien de la especie, el animal no conoce ni desea ese bien común, limitándose a desear su bien individual. El hombre, en cambio, no se queda en el conocimiento de lo sensible y singular, sino que su entendimiento le permite aprehender lo universal, de manera que cuando sabe de un bien más universal, de un bien que no es solo suyo, sino de muchos, su deseo naturalmente se extiende hasta ese bien más común, y lo encuentra preferible al bien propio.

El bien común inmanente, o bien común de la sociedad política, es, por tanto, el bien moral más elevado en la vida natural de los hombres; es lo mayor a lo que naturalmente puede aspirar el hombre. Aristóteles, como se ha dicho, decía que el bien común es más bello y divino que el bien particular y añadía que el oficio de la política, el arte civil, es el saber práctico más alto que nuestra inteligencia puede concebir, razón por la cual no incluía tanto la política en la moral, cuanto la moral en la política. Como enseguida veremos, nada de todo esto impide la exis-

[10] Plutarco, *Máximas de las mujeres lacedemonias*, 241c.

tencia de un bien más alto, que trasciende el bien interno de la ciudad y es inasequible para el hombre con sus solas fuerzas naturales.

Estas explicaciones, que concluyen la natural inclinación del hombre al bien mayor y, por tanto, al bien común, parece que han de contener algún error; porque, si fuera una tendencia natural, no serían tantos los que, de hecho, son incapaces de mover un dedo a favor del bien común. Una prueba fehaciente de su elevado número se halla precisamente en la admiración que causan cuantos se sacrifican por el bien de la ciudad en detrimento de sus intereses personales. Hoy la ideología liberal y capitalista, incapaz de concebir más bien que el beneficio personal, agrava este fenómeno al contraponer el bien individual al bien común concebido como el bien ajeno. Pero, fuera de las circunstancias especiales de nuestra época, la inclinación a abandonar los deberes para con la ciudad no es más que un caso particular de la tendencia humana, mucho más amplia y frecuente, a apartarse de lo que se conoce como bueno. El hombre, criatura libre, no es necesariamente movido por su conocimiento del bien. Como confesaba San Agustín, y nos ocurre a todos los pecadores: *video meliora, proboque, deteriora sequor* (veo lo mejor y lo apruebo, pero hago lo peor). Vemos la primacía del bien común, y la deseamos, pero hacemos como el soldado que, dispuesto a morir por la patria, huye ante el enemigo. Y, peor todavía, es posible buscar torcidamente el bien común, en cuanto se desea el bien de todos, no por ese bien, sino por un bien particular que puede reportarnos. Así, el tirano desea el bien común para gobernar una ciudad fuerte y temible, o el corrupto prefiere vivir en una ciudad rica para sacar algún género de beneficio inconfesable.

*El bien común trascendente*

Algunos dirán que todo esto está muy bien para los paganos, que no podían ver un bien más allá del de su ciudad, su nación o su imperio. Pero la Revelación cristiana ha abierto un horizonte, naturalmente insospechado para el hombre, que supera hasta ridiculizarlos los ideales de la antigüedad pagana. No faltan tradicionalistas dedicados a una vida devota, ellos solos o en familia, que desdeñan por ese motivo cualquier obligación para con la sociedad política. En eso se deja sentir una influencia larvada de la nueva iglesia. No hace mucho, un pobre

curita de los nuevos me alentaba a la vida piadosa diciendo: «¡Anda que no discutimos por tonterías! Que si república, que si democracia, ¡nosotros con el Papa!». Me quedó cierta duda sobre el sentido de sus palabras, pero, dada la tendencia actual a identificar al Papa con la Iglesia, cuando no con algo más elevado todavía, creo que su intención era exhortar a la religiosidad privada y al abandono de los asuntos públicos que, a su juicio, nada tenían que ver con la religión.

Los que así piensan tienen razón en que hay un bien infinitamente superior al bien común que suele llamarse inmanente, o temporal, porque, al depender solo de las potencias naturales del hombre, no supera los límites de la sociedad humana. Ese bien superior e independiente de la sociedad es el bien llamado trascendente, que se identifica con Dios mismo, principio y fin último de todo hombre, de toda criatura, de toda sociedad y del universo entero[11]. Ese bien trascendente, o extrínseco a las sociedades humanas, tiene una unidad de simplicidad completa que no puede identificarse con este mundo ni con ninguna de sus partes. De él están llamados a gozar todos los hombres, pero solo es accesible, por los méritos de Nuestro Señor, a los miembros de la Iglesia, que tiene en sus manos los medios de santificación[12].

Admitida la existencia de ese bien trascendente, se plantea la cuestión de si es un bien individual o si, por el contrario, es un bien común. Y, caso de ser común, se presenta la dificultad de determinar cuál es su relación con el bien común inmanente.

Será probablemente verdadera la frase de Donoso por la que empieza su *Ensayo sobre el Catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, según la cual «toda gran cuestión política va envuelta siempre en una gran cuestión teológica». Pero, a mi modo de ver, no es menos verdad que muchas cuestiones teológicas hallan su motivación en el deseo de resolver cuestiones políticas.

Esto viene aquí a cuento de Maritain, del que es obligado hablar cuando se trata del bien común[13] y de otras muchas cosas que saldrán

[11] Ramírez, Santiago María O. P., *Doctrina Política de Santo Tomás*, p. 27.

[12] Ramírez, Santiago María O. P., *Doctrina Política de Santo Tomás*, p. 28 y 34; Lachance, Louis O.P., *L'humanisme politique de Saint Thomas d'Aquin*, *op. cit.* p. 431.

[13] *Cf.* Sylvain Luquet, «Rehabilitar el bien común».

a colación más adelante. Y es que Maritain ha venido a ser la Celestina, o alcahueta, que medió para que un sinnúmero de eclesiásticos dejaran sus escrúpulos y se entregaran al mundo moderno, cosa que, por otra parte, muchos ya deseaban hacer desde tiempo atrás.

Maritain había militado en la Acción Francesa. Cuando Pío XI condenó esa formación política, tomó la decisión de ponerse a la cabeza del movimiento religioso de acercamiento al mundo liberal que intuía victorioso a la larga, dadas las defecciones previas de la política vaticana. Todo el prestigio adquirido como intelectual converso, como publicista católico y como autor de apreciables manuales escolásticos, lo puso al servicio de un nuevo ideal político-religioso que denominó «la nueva Cristiandad». Para dar fundamento a ese ideal, excogitó una teoría antropológica que distinguía, dentro del hombre su polo, o aspecto, material, al que llama «individuo», y su polo espiritual al que llama «persona». La relación de estos dos aspectos del hombre con el bien común es muy diferente: el individuo es esencialmente una parte del todo social y debe, por tanto, subordinarse al bien común de la ciudad. En cambio, la persona es esencialmente un todo, una unidad incomunicable que alcanza su realización, o perfección, dentro de los confines de su conciencia y de su misteriosa relación con Dios. Hay, pues, dos totalidades distintas y separadas: el todo social al que pertenece el individuo y el todo que es la persona. Pero, como la persona es lo espiritual y el individuo lo material del hombre, el bien común de la sociedad es inferior al bien de la persona, que no es común, sino eso, propio o personal. De lo cual concluyó Maritain que la finalidad del bien común de la ciudad consiste en permitir la vida espiritual y aislada de la persona, cualquiera que esta sea, pues la sociedad no tiene posibilidad ni de entender ni de intervenir en el sagrado terreno de las relaciones entre la persona y Dios.

Esta alambicada construcción teórica no tiene otro fin sino revestir con casullas y demás ornamentos sagrados al más descarnado liberalismo. Y es que el bien de la persona no es sino esa misma libertad de autonomía a la que los papas del XIX llamaron «libertad de perdición», pero convenientemente acompañada de mucha cita bíblica y mucha distinción escolástica, con el fin de identificarla con una suerte de vocación personal de origen divino. De lo cual, una vez quitado

todo el camuflaje, no queda sino la vieja tesis liberal según la cual el Estado debe estar al servicio del bien supremo y último que reside en la libertad del individuo.

Se pueden hacer muchas objeciones a esta teoría y a los argumentos en que se apoya[14]. Pero, si nos limitamos a la cuestión del bien común, se ha de conceder a Maritain que tiene razón cuando dice, con Santo Tomás, que no todo lo que hay en el hombre debe someterse a la ciudad, o sociedad terrena, pues el hombre apunta a un bien más elevado que ella. Pero inmediatamente hay que añadir que se equivoca cuando hace de ese bien supremo un bien personal[15]. Dios, bien trascendente e infinitamente superior al bien de la ciudad, es bien común de manera análoga al bien común de la ciudad, porque, siendo un bien absolutamente general que todo lo abarca, debe, en cuanto tal, ser lo más preciado por cada uno.

El hombre que, por obra de la gracia, forma parte de la Iglesia, adquiere por la fe el conocimiento de Dios como causa y fin de todos los hombres y de todas las cosas, es decir, lo conoce como bien común universal. Y evidentemente desea gozar de Él en la bienaventuranza eterna. Pero ese bien no debe perseguirlo como bien propio. El que así lo desea no está en buena disposición para recibirlo, pues también los malvados desean la bienaventuranza. Ha de amarlo como bien común del hombre y del universo, que fue creado por Dios como reflejo de Sí mismo y para Él mismo. «En cambio –dice Santo Tomás–, amar ese bien en sí mismo, para que permanezca y se propague y nada atente contra él, esto dispone rectamente al hombre con relación a la sociedad de los bienaventurados; y esto es la caridad: amar a Dios por sí mismo y al prójimo capaz de beatitud como a sí mismo»[16].

Nuestra civilización está hasta tal punto corrompida que, para defender el bien común, sea inmanente o trascendente, los hombres recurren a los beneficios personales que el bien común produce. El colmo de esto se da cuando defendemos a Dios de las blasfemias y

[14] *Cf.* Palacios, Leopoldo Eulogio, *El Mito de la Nueva Cristiandad.*

[15] *Cf.* Palacios, Leopoldo Eulogio, «La primacía absoluta del bien común».

[16] Sto. Tomás, *De virtutibus*, q. 2, a. 2 c. *Cf.* De Koninck, Charles, *De la primacía del bien común contra los personalistas*, pp. 38-39.

sacrilegios de que es objeto, alegando, como si fuera de suyo, que esas blasfemias atentan contra nosotros, contra nuestra dignidad o nuestras creencias, y no porque atenten contra el Bien más común de todos.

Nos queda por ver cómo el bien inmanente y el bien trascendente están relacionados y cómo la ciudad sirve de instrumento extrínseco para la propagación del bien trascendente. Y también nos queda por ver cómo las acciones a favor del bien común de la ciudad se sobreelevan hasta adquirir un valor sobrenatural muy superior al de otras virtudes, precisamente cuando esas acciones se encaminan a la consecución del bien común universal, o trascendente.

# Capítulo 3

## Las dos espadas

En las páginas precedentes hemos visto cómo el hombre, por exigencias de su propia naturaleza, siempre forma parte de una sociedad y cómo debe anteponer el bien común al bien propio. En realidad, su vida se desarrolla no en una, sino en muchas comunidades que van desde las sociedades inferiores a la comunidad política, como la familia, el municipio o las sociedades laborales, hasta la ciudad o sociedad política. El católico, además, forma también parte de la Iglesia a cuyo bien común sobrenatural también tiene la obligación de contribuir. Evidentemente, la pertenencia a todas estas sociedades plantea problemas de armonización que necesitan resolverse, primero teóricamente y, luego, en la práctica gracias a la virtud de la prudencia. En este capítulo me ocupo solo de las relaciones entre la Iglesia y la comunidad política y dejo para más adelante las cuestiones relativas a la armonización entre la comunidad política y las sociedades intermedias o «infraestatales».

*Una situación aporética*

La vida en sociedad conlleva inevitablemente la existencia de una autoridad que dirija a sus miembros en orden a lograr el bien común. El hecho de que el católico pertenezca, a la vez, a una comunidad política y a la Iglesia universal, unido a la necesidad de que esas sociedades tengan autoridades distintas, parece abocarle inevitablemente a una aporía, o callejón sin salida, pues se ve obligado a obedecer simultáneamente a dos poderes supremos distintos, cuyas órdenes es difícil concebir que no vengan a contraponerse.

En la antigüedad, cada pueblo tenía sus propios ídolos, o sus dioses protectores, y atribuía a sus reyes un origen divino que les confería, a la par, funciones gubernativas y religiosas. Incluso el Dios verdadero, por gratuita elección, no entregó su ley más que al pueblo judío. A las gentes de aquellos pueblos primitivos, la existencia de un poder religioso universal, con autoridades distintas de las de cada nación, les hubiera resultado inasimilable y los hubiera sumido en la más completa perplejidad.

Esa perplejidad aparece en el Nuevo Testamento, cuando los fariseos, convencidos de que no cabe obedecer a las autoridades de dos pueblos, uno sometido, el judío, y otro dominante, el romano, trataron de comprometer a Nuestro Señor preguntándole si era lícito pagar tributos al César. Su intención, al presentarse ante Jesucristo acompañados de los herodianos, era envolverle en el insoluble dilema de elegir entre obedecer a Herodes, provocando las iras del pueblo judío con los fariseos a la cabeza, y obedecer a los fariseos, lo cual le habría hecho reo de sedición ante los partidarios de Herodes. La respuesta de Nuestro Señor «dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios» dejó descolocados a aquellos hipócritas. No entraba en sus esquemas mentales la distinción entre los reinos de este mundo y el reino sobrenatural de Dios. Menos aún concebían la exigencia, implícita en las palabras de Jesucristo, de obedecer simultáneamente a las autoridades de esos dos reinos, pues, para ellos, era evidente que no se puede servir a dos señores, como Él mismo dijo, refiriéndose a Dios y al dinero[1].

Y, sin embargo, cuando Jesús afirmó que su reino no era de este mundo y que sobre Pedro edificaría su Iglesia, resultaba evidente que quería distinguir entre los reinos y autoridades de este mundo y el reino de Dios y su autoridad suprema, a cada una de las cuales se ha de dar lo que les corresponde: a Dios lo de Dios y al César lo del César.

Habida cuenta de que Nuestro Señor exige esa doble obediencia encaminada al bien común, la cuestión que nos ocupa se puede enunciar como sigue: ¿cómo cabe que el católico, sin caer en un conflicto insoluble, busque el bien común inmanente bajo la dirección del príncipe y el bien común trascendente bajo la dirección del Sumo Pontífice?

---

[1] Gambra, Rafael, *La unidad religiosa y el derrotismo católico*, pp. 33-34.

Esta cuestión solo parece tener dos posibles soluciones: unificar el poder o dividir al cristiano. Es decir, identificar el poder político con el poder religioso, como sucedía en los pueblos de la antigüedad y, hoy, en algunos países protestantes, o someter al hombre a una duplicidad insensata e inaceptable que ya denunciaba León XIII en la *Inmortale Dei*[2]. Esa duplicidad, frecuente no hace mucho en la vida práctica de sociedades católicas imbuidas de liberalismo, se manifestaba especialmente en los varones, laicistas y amorales en su vida pública, pero de piedad rigorista en el hogar; o en la división temporal de la vida que adrede discurre entre una despreocupada juventud y una piadosa vejez. Como aquel viejo que decía: «mira si estaré achacoso que he empezado a ir a misa». O también en una especie de división de funciones dentro de la misma comunidad: hombres al casino, mujeres y niños a la Iglesia, a rezar con los curas. Esa división interior del hombre adquirió tintes filosóficos con la ya mencionada separación maritainiana entre individuo y persona, causante de la esquizofrenia de los católicos actuales que, dejando de lado la razón natural para obedecer ciegamente a las nuevas autoridades eclesiales, se declaran católicos practicantes en privado, pero defienden, sin remordimiento alguno, la laicidad de la cosa pública.

Ninguna de estas actitudes resuelve la dificultad atendiendo a los datos del problema, tal como se ha presentado al proponer dos bienes comunes para un mismo individuo; o tal como aparece en el mandato divino de que cada uno obedezca a dos potestades. Porque la dificultad de que uno se someta a dos se disuelve, tanto si el uno se duplica como si el dos se unifica.

*Una armonía teóricamente posible*

Queda, sin embargo, una posibilidad que apenas hemos apuntado. La dificultad no surge más que en el supuesto de que las dos autoridades estén necesariamente abocadas a enfrentarse la una a la otra. Pero esa suposición no tiene nada de evidente; al contrario, es perfectamente posible que entre los dos poderes reine la armonía[3]. Es más, hay muy

[2] Denz., n. 1885.

[3] *Cf.* Gambra, Rafael, *La unidad religiosa y el derrotismo católico*, caps. II y III.

serias razones teóricas para sostener que eso no solo es posible, sino que es precisamente lo que debe ser.

La primera de ellas se funda en su origen común. La ciudad, por una parte, es natural, es decir, se asienta en la naturaleza humana creada por Dios. La Iglesia, por otra, tiene un origen sobrenatural: ha sido fundada por el Hijo de Dios y, por tanto, tiene la misma procedencia divina que la sociedad política; de modo que entre ambas sociedades tiene que ser posible la armonía, pues no cabe que las obras de Dios se opongan entre sí. De ello se sigue que las pugnas y enfrentamientos entre las dos sociedades tienen su origen en la imperfección, la ignorancia o el pecado de los hombres que las gobiernan. Dejadas en sus manos, ambas sociedades no necesariamente se conciertan ni entran en conflicto. Sus relaciones quedan a expensas de la libertad humana, capaz tanto de apartarse como de acomodarse a la voluntad divina.

Una segunda razón a favor de la armonía se funda en una analogía clásicamente expuesta por los autores cristianos. La ciudad humana y la Iglesia, al igual que la Filosofía y la Teología, mantienen entre sí una relación proporcional a la que se da entre la naturaleza y la gracia, y cumplen, cada una a su modo, la sentencia según la cual la gracia no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona. Por eso dice Santo Tomás que «el derecho divino que procede de la gracia no quita el derecho humano que nace de la razón humana»[4].

*Las dificultades prácticas*

Estas razones teóricas, fundadas *a priori* sobre la fe cristiana, dejan sin respuesta las dos preguntas prácticas más difíciles. Una se refiere al deslinde entre lo que es de Dios y lo que es del César, es decir, a la distinción de competencias entre las respectivas autoridades de la comunidad humana y de la Iglesia; la otra, a la manera en que deben armonizarse o unirse esas dos sociedades.

*El deslinde de competencias*

No vale la manida y fácil solución que adjudica al Estado ocuparse de lo material y, a la Iglesia, de lo espiritual. Este criterio resulta

[4] *S.T.* II-II, 10, 10c.

evidentemente inadecuado, porque entre las cosas que engloba el bien común de la ciudad se cuenta la amistad de los ciudadanos, su virtud y la enseñanza a ella encaminada, que no son asuntos materiales. Por su parte, la Iglesia tiene dominio sobre cosas materiales, como los bienes inmuebles –iglesias y conventos– y bienes muebles, como obras de arte y los vasos en metal precioso que, no por tener un valor sagrado, dejan de ser objetos materiales[5]. Recurrir al fin último tampoco resuelve la dificultad, porque, según vimos, ese fin es el mismo para el hombre, para la ciudad y para la Iglesia. Más bien parece que se ha de atender al origen próximo de una y otra sociedad, porque, aun procediendo ambas de Dios, la sociedad civil surge inmediatamente de la naturaleza humana, mientras que la Iglesia y sus enseñanzas tienen origen inmediatamente sobrenatural[6].

Una vez conocido su origen inmediato, se aclaran en buena medida los equívocos sobre el fin y los medios de cada una de estas sociedades. La ciudad y sus legítimas autoridades han de perseguir la felicidad de los ciudadanos solamente por los medios que le proporciona la naturaleza. Por tanto, la competencia de esas autoridades se detiene allí donde los fines necesitan de medios sobrenaturales, de manera que no les es lícito inmiscuirse en nada que afecte al orden eclesiástico ni a cuanto emplea la Iglesia para esos fines. A su vez, la Iglesia, en consonancia con su origen sobrenatural, extiende su dominio a todo aquello que esté ordenado a la consecución de la beatitud eterna; por ejemplo, la interpretación de las Escrituras, los medios sobrenaturales para obtener la salud eterna y la organización del poder eclesiástico. Pero no por ello puede entrometerse directamente en lo que atañe a la organización natural de la sociedad civil ni en los medios asequibles naturalmente por el hombre para ese fin.

El IV Concilio de Letrán dejó clara la distinción de competencias en su punto XLVII:

> De la misma manera que no queremos que los laicos usurpen los derechos de los clérigos, así debemos impedir que estos se apropien de los derechos

[5] León XIII, *Satis cognitum*, 3-4 y 24.

[6] Ramírez, Santiago María, *De ipsa Philosophia in universum*, t. II, p. 790.

de los laicos. Por tanto, prohibimos absolutamente a todos los clérigos que, con el pretexto de la libertad eclesiástica, extiendan su jurisdicción en perjuicio de la justicia secular. Que cada cual se contente con las normas escritas y las costumbres aprobadas hasta ahora, de modo que se distribuya justamente al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios.

Evidentemente estas observaciones sobre la distribución de atribuciones no bastan para resolver las posibles intromisiones y enfrentamientos entre los dos poderes. Es necesario considerar cómo deben armonizarse las competencias, naturales o sobrenaturales, de una y otra sociedad, de manera que los católicos puedan discernir la autoridad a que deben obediencia en caso de conflicto.

*La armonía*

Quizás la mejor manera de entender cómo han de ser esas relaciones sea volver sobre la distinción entre el bien común trascendente y el bien común inmanente. La sociedad civil tiene por condición imprescindible de su unidad la común concepción del bien y de lo justo, como decía Aristóteles. El bien, o el fin, de los hombres que la integran ha de ser el mismo; de otra manera, cada individuo o cada parte de la sociedad dirigirá su acción hacia objetivos distintos y contrapuestos dando lugar al desorden social y a la anarquía. Vimos cómo, según Aristóteles, el bien común o fin último de la ciudad debía ser la virtud de los ciudadanos. Pero él solo concebía la virtud terrena natural o temporal. Con el cristianismo esa misma noción de bien común de la ciudad adquiere una dimensión sobrenatural. El fin inmediato de la sociedad política sigue siendo la felicidad terrena, pero la acción de la sociedad cristiana, cuyos miembros y autoridades profesan y siguen la verdadera religión, adquiere un valor sobreelevado, un mérito sobrenatural, sin dejar por ello de ser natural el fin que directamente persigue[7].

Esta sobreelevación de la ciudad, debida a su sometimiento a los fines últimos del hombre que la Iglesia enseña, supone una remodelación profundísima del fin, y consiguientemente, de las costumbres y leyes de la sociedad, por comparación a cómo eran antes de la venida

[7] León XIII, *Au milieu des sollicitudes*, II, 5.

de Nuestro Señor. El fin último de la sociedad, su bien común, ya no es la perfección natural del hombre, sino que, de lejos, ese bien común radica en la perfección sobrenatural, o salvación, y, de manera más general, se identifica con el bien común del universo. Pero de cerca, o inmediatamente, el bien común de la ciudad sigue consistiendo en procurar los bienes materiales y espirituales que se logran por los medios naturales, aunque todo ello deba acomodarse y apuntar al bien común trascendente enseñado por la Iglesia. Vista desde la perspectiva de la Iglesia, la sobreelevación del bien común convierte la ciudad en instrumento extrínseco para su acción salvífica, sin que eso conlleve que la salvación sea competencia inmediata de la ciudad, ya que la felicidad eterna solo se alcanza por medios superiores a los que la sociedad natural tiene a su alcance. Vista, en cambio, desde la perspectiva de la sociedad terrena, la sobreelevación de sus fines convierte la religión en medida del bien y de lo justo y, por tanto, en fundamento de su unidad y armonía, de modo que entre las competencias de la ciudad sí se cuenta la salvaguarda del espíritu católico y de la unidad religiosa, pues de ello depende su pervivencia como sociedad natural.

Así se entiende, por ejemplo, que fueran los reyes los que solicitaran el establecimiento del Tribunal de la Inquisición y que ese tribunal entregara a los reos de herejía al brazo secular. El tribunal apostólico castigaba a los herejes y a los judaizantes con penas canónicas, como la excomunión. Pero era la sociedad civil la que, a su vez, castigaba con penas físicas a esos hombres, no propiamente en cuanto herejes, sino en cuanto traidores a la ciudad. Porque, al haber faltado a los compromisos adquiridos con la comunidad eclesiástica, constituían un peligro gravísimo contra el orden y la seguridad de la ciudad. Piénsese en los disturbios y guerras que supuso para Francia la presencia de protestantes, que se impidió en España gracias a la intervención de las autoridades civiles sobre los herejes, es decir, sobre los condenados por el Tribunal de la Inquisición. Lo mismo cabe decir de los marranos, que, aliados con los moriscos, constituían una verdadera quinta columna favorable a las incursiones musulmanas.

La sobreelevación de los fines de la ciudad hasta entroncar con el bien común del universo no implica que sus gobernantes tengan dominio alguno sobre los medios sobrenaturales propios de la Iglesia,

como la interpretación de la Revelación, los sacramentos o el orden de la sociedad eclesiástica. Al contrario, la sobreelevación supone una subordinación. La Iglesia es la que determina para la ciudad el fin y la moralidad de las leyes. Exige que las leyes sean acordes con la ley natural, plasmación en la conciencia humana de la ley eterna; exige que el gobierno reconozca entre sus principios la verdad exclusiva de la religión católica; que el gobierno dé libertad y favorezca su acción e impida la propagación de otras religiones, sin obligar por ello a nadie a abrazar la fe católica. Aunque la aplicación de todo ello debe hacerse con prudencia, teniendo en consideración las circunstancias y, especialmente, el apoyo que la religión tiene en el pueblo.

A su vez, semejante subordinación no implica que sean los eclesiásticos quienes puedan asumir el poder político, aduciendo que la ciudad debe ser instrumento para la obra eclesiástica. La independencia de la sociedad política respecto de la Iglesia se hace patente si se considera su anterioridad temporal respecto de la autoridad eclesiástica, como hace Juan de Torquemada:

> Nada anterior depende en su ser de lo que es posterior. Pero la potestad de los príncipes seculares, reales o imperiales, precede en el tiempo al papado o al principado de los apóstoles (...), pues los reyes y los emperadores fueron antes de que Pedro fuese Papa y, por tanto, antes de que las llaves del reino de los cielos fuesen entregadas a la Iglesia. No puede, por tanto, decirse con verdad que la potestad de jurisdicción de los príncipes seculares depende del principado apostólico[8].

La subordinación, como dice Lachance, es más bien la inclusión de la sociedad natural dentro de un orden superior, sin que este absorba sus funciones ni modifique sus propios fines. Para entenderlo mejor, cabría decir que no se trata de una subordinación similar a la del sargento respecto del capitán, cuyas órdenes ha de cumplir sin rechistar, como una herramienta en manos del artífice. Más bien podría compararse, por ejemplo, a la relación entre un pelotari y el empresario de un frontón.

[8] Citado por Santiago María Ramírez, *De ipsa Philosophia in universum*, t. II, p. 797.

*El empresario de un frontón solía recorrer los pueblos de Navarra para observar el juego de los mozos que, en esas tierras, dedican buena parte de sus ocios a ese deporte. Como otras muchas veces le había pasado, se admiró de la destreza con la pala de un joven que vencía a todos sus adversarios. Cuando el empresario le contrató, el joven adquirió una categoría superior a cuanto esperaba, sin dejar por ello de hacer lo mismo que venía haciendo hasta entonces a cambio de nada. Se convirtió en un profesional y empezó a recibir sustanciosos emolumentos. A su vez, el empresario estaba encantado con su descubrimiento, que elevaba notablemente los beneficios de su empresa. El pelotari jugaba los campeonatos que la empresa concertaba y el empresario se guardaba mucho de interferir en la técnica del jugador. La concordia beneficiaba a ambos mientras se mantuvieran cada uno en su lugar, y lo peor que cada uno hubiera podido hacer hubiera sido suplantar las funciones del otro. Porque el empresario, con su acusada prominencia estomacal, no hubiera hecho más que el ridículo si, enfadado con el deportista, se hubiera lanzado a la cancha; y el pelotari, que escasamente sabía hacer una regla de tres, se habría arruinado si se hubiera metido en el mundo empresarial.*

De la armónica colaboración de la comunidad política y de sus gobernantes con la Iglesia se siguen beneficios para ambas sociedades. A diferencia de lo que sucede en las sociedades no cristianas o anticristianas, que ponen mil impedimentos al pacífico desarrollo de la actividad de la Iglesia en orden a la salvación del hombre, la política cristiana favorece la libertad de la Iglesia y le facilita su labor en su aspecto material y bajo otros muchos puntos de vista. Pero eso no constituye un sacrificio para la sociedad política, sino todo lo contrario: porque la doctrina social de la Iglesia enseña los límites del poder y, a la vez, pone impedimentos a la sedición, a la desobediencia, al desorden y al crecimiento de las pasiones en los ciudadanos; enseña la virtud patriótica, el cumplimiento de los deberes para con la autoridad legítima; en suma, favorece el orden social y promete la paz a las ciudades que reconozcan y defiendan la realeza de N. S. Jesucristo.

Todo lo anterior puede resumirse por medio de la terminología escolástica, según la cual la subordinación de la sociedad civil a la ecle-

siástica no es esencial y directa, sino accidental o indirecta. Ramírez expone y ejemplifica esta distinción de la manera siguiente:

> La subordinación esencial, por sí y directa de una potestad o sociedad bajo otra, se da cuando la inferior, o subordinada, no tiene independencia o autonomía alguna respecto de la superior, sino que es mera participación de ella, dado que la superior tiene la suprema potestad de jurisdicción propia e inmediata tanto sobre la potestad inferior como sobre cualquier materia sujeta y encomendada a esta última. Por ejemplo, la potestad del rey o del emperador sobre los pretores o los cónsules; o la del Romano Pontífice sobre los obispos o párrocos. [...]
>
> En cambio, se da la subordinación solo indirecta, por accidente y accidental, de una sociedad o potestad bajo otra superior, cuando la inferior y subordinada es verdaderamente autónoma y suprema en su propio ámbito, aunque como tal dependa de otra superior; lo cual no impide que esta tenga sobre aquella una alta (*altam*) inspección y dirección. Por ejemplo, el caso de la potestad del Estado Metropolitano respecto de las potestades supremas libremente asociadas bajo él; o el caso de lo que se suele llamar mero protectorado[9].

En lo que a las relaciones entre la comunidad política y la Iglesia se refiere, la pregunta que queda abierta dentro de esta distinción radica en la noción de «alta inspección y dirección» que, aun reconociendo la superior potestad de la Iglesia y de sus autoridades para intervenir en los asuntos políticos, deja en una sabia indeterminación los límites en que eso puede producirse.

Francisco de Vitoria acometió esta dificultad temáticamente en sus *Relecciones Teológicas*[10]. Declara que «en orden al fin espiritual, el Papa tiene amplísima potestad temporal sobre todos los príncipes, reyes y emperadores» y lo aclara diciendo que el Sumo Pontífice «tiene potestad amplísima, porque en todo lo que sea necesario, y siempre que sea necesario para el fin espiritual, puede el Papa cuanto pueden los príncipes

[9] Ramírez, Santiago María, *De ipsa Philosophia in universum*, t. II, pp. 794-795.

[10] Vitoria, Francisco de, *El Estado y la Iglesia. Relecciones teológicas*, De la potestad de la Iglesia I, cuestión V, pp. 113 ss.

temporales y, además, quitar y poner príncipes, dividir reinos y otras cosas parecidas»[11]. El propio Vitoria plantea de manera general las dificultades que esto supone, si se lleva al extremo la idea del fin espiritual. Dado que no hay acto propiamente humano que carezca de una dimensión espiritual, en cuanto siempre es pecado mortal o no lo es; y, dado que «a la potestad eclesiástica le toca conocer de todo pecado mortal», parece que toda disensión entre los hombres cae bajo la potestad eclesiástica. Resultaría, pues, que «como en toda causa, por muy del fuero secular que sea, una parte injuria a la otra, la Iglesia puede juzgar de esa causa y así puede entender en cualquier litigio o causa secular»[12]. Frente a la absorción del poder civil por el eclesiástico que se seguiría de semejante razonamiento, Vitoria establece una serie de límites a la intervención eclesiástica. Entre ellos que el Papa no puede ejercer la potestad temporal directamente, a no ser en materias espirituales que sean contrarias a la salvación de las almas y a la religión; o que solo puede hacerlo en caso de necesidad grave y cuando «no intervenga la potestad civil, cuando esta puede hacerlo»[13]. Y añade, con notable sentido común, que el Pontífice no debe decretar «cualquier cosa que a simple vista juzgue a propósito para fomentar la religión (...). Pues ni los príncipes ni los pueblos están obligados ni se les puede obligar a lo más perfecto de la vida cristiana, sino solamente a la ley cristiana dentro de ciertos límites»[14]. Con estas y otras observaciones, Vitoria precisa la idea de que la potestad eclesiástica en lo temporal no puede ser sino indirecta. Pero, de todos modos, es muy claro que no cabe una delimitación terminante e inequívoca de las competencias, sino que en todo ello debe intervenir la virtud de la prudencia, política o eclesiástica, por parte de las dos potestades. Virtud elevadísima que la historia ha distribuido con mezquindad entre los poderosos.

*Injerencias*

La armónica cooperación entre la Iglesia y el Estado no carece, pues, de escollos y dificultades. Conocidos de todos son los dos excesos que

[11] *Ibid.*, pp.127-8.

[12] *Ibid.*, pp.136-7.

[13] *Ibid.*, p. 129.

[14] *Ibid.*, p. 121.

las autoridades de una y otra sociedad han cometido cuando se han extralimitado en sus funciones: el cesaropapismo y la teocracia, o hierocracia.

El abuso genéricamente llamado cesaropapismo, o intromisión de las autoridades civiles en lo que es competencia eclesiástica, lo cometieron muchos poderosos que quisieron sobreponer su autoridad a la de las jerarquías eclesiásticas, como ocurrió en la época constantiniana, prolongada luego en el Imperio Bizantino. Un ejemplo: Justiniano se dedicó sistemáticamente a resolver cuestiones dogmáticas y disciplinares en el hervidero de doctrinas que era Bizancio. En una ocasión, poco antes de morir, redactó una encíclica que el patriarca de Constantinopla, San Eutiquio, se negó a firmar por contener una forma disminuida de monofisismo. Eutiquio, hechura, por cierto, del propio Justiniano, fue detenido, confinado y deportado. Otro ejemplo: Luis XII, enfrentado con el Papa Julio II dentro de las contiendas por dominar los reinos italianos, decidió convocar el concilio de Pisa, recurriendo a eclesiásticos favorables al conciliarismo, con la intención de deponer al Sumo Pontífice. La cosa no se llevó a efecto gracias a la intervención de Fernando el Católico.

El abuso inverso, la hierocracia, fue teóricamente defendido por el agustinismo político reflejado, hasta cierto punto, en la bula *Unam Sanctam* de Bonifacio VIII (1302), que mantuvo la existencia de dos espadas[15] en la Iglesia:

> Una y otra espada está en la potestad de la Iglesia, la espiritual y la material. Más esta ha de esgrimirse en favor de la Iglesia; aquella por la Iglesia misma. Una por la mano del sacerdote, otra por la mano del rey y los soldados, si bien a indicación y consentimiento del sacerdote. Pero es menester que la espada esté bajo la espada y que la autoridad temporal se someta a la espiritual[16].

Un caso concreto de clericalismo se dio cuando Inocencio IV depuso a Federico II de Alemania como rey de Sicilia y ofreció su

[15] Expresión inspirada en *Luc.* 22, 28.

[16] *Denz*, n. 469.

corona a San Luis de Francia, que la rehusó, a pesar de su enemistad con Federico II, porque consideraba que deponerlo no formaba parte de las competencias del papado[17].

No me esforzaré en repasar la historia de semejantes contiendas, pues la realidad actual es otra. Hoy lo que se da es más bien el colmo de tales abusos, tanto por parte del Estado como de los eclesiásticos progresistas, radicalmente contrarios ambos al orden político de la sociedad tradicional[18]. El no va más del cesaropapismo, es decir, de la intromisión del Estado en la Iglesia tradicional, surge del liberalismo, que no se conforma con meterse aquí y allá en el terreno eclesiástico, sino que reduce la Iglesia misma a sociedad privada, sometida al imperio del Estado laico. El no va más de la hierocracia, o del clericalismo, es decir, de la intromisión de los nuevos eclesiásticos en la ciudad tradicional, se produce cuando estos declaran que las sociedades y gobiernos no deben ser católicos, con lo cual destruyen en su más profundo fundamento la ciudad católica, tal como ha sido permanentemente enseñada por la Doctrina Social de la Iglesia[19]. De estas dos intrusiones radicales, que tanto el Estado como los eclesiásticos han llevado a efecto en nuestros tiempos, hablaré en otros capítulos dedicados a los enemigos de la sociedad tradicional.

*La resistencia frente a los gobiernos laicistas*

De lo que sí conviene hablar aquí es de un escollo que nos interesa especialmente en nuestros días, dada la situación de enfrentamiento en que nos hallamos los católicos ante el poder político anticristiano imperante en todas las naciones de nuestro mundo[20]. La dificultad a que me refiero procede de la ambigua actitud tomada, desde el siglo XIX, por los eclesiásticos cuando se trata de dilucidar quién debe dirigir

[17] Vallet de Goytisolo, Juan, «Relaciones Iglesia-Estado», Verbo n. 227-8, 1984, pp. 1055-1076, p. 1061.

[18] *Cf.* Widow, José Luis, «Dos tentaciones: la descomposición y el sobrenaturalismo del bien común».

[19] Con razón Vallet de Goytisolo llamó a esto «tiranía clerical sin precedentes» (Prólogo a Gambra, Rafael, *La unidad religiosa y el derrotismo católica*, p. XIII).

[20] *Cf.* Dumont, Bernard, «Cuando el bien común "no se realiza"».

a los pueblos que intentan oponerse a los gobiernos laicistas. De una parte, la Iglesia reconoce el derecho, e incluso el deber, de desobedecer las leyes injustas y el derecho de resistencia frente a los poderes tiránicos y perversos[21], llegando a admitir el uso de las armas. Sobre el uso de la violencia ofrece unas instrucciones meticulosas[22]: se exige que sea una tiranía gravísima y prolongada, que se hayan agotado los demás recursos, que no se provoquen males mayores, que haya una esperanza fundada de éxito, etc.

Todo esto, que responde a doctrinas clásicas de los teólogos, parece dejar en manos de los laicos la decisión prudencial de emprender acciones contra los gobiernos tiránicos y muy especialmente contra los que persiguen a la Iglesia. Sin embargo, de hecho, la Iglesia de la época postrevolucionaria no les reconoce con facilidad el derecho a organizar y encabezar movimientos y, en el extremo, sublevaciones contra esos poderes despóticos. Ni siquiera cuando se trata de las rebeliones de un pueblo para defender el orden político cristiano. Al contrario, los jerarcas de la Iglesia, en la época que va de la Revolución al Vaticano II, más bien parecen arrogarse a sí mismos esa misión, y especialmente al Sumo Pontífice. En varias ocasiones muy sonadas, y en infinidad de situaciones menos conocidas y limitadas[23], la jerarquía eclesiástica, cuando no el propio Papa, han intervenido en las acciones de los católicos enfrentados a sus gobiernos (*ralliement*, acción francesa, guerra de los cristeros, etc.). El fracaso, en ocasiones estrepitoso, de tales irrupciones de la política vaticana, siempre favorables al entendimiento con el poder establecido, ha revertido no solo en desprestigio de las autoridades eclesiásticas, sino que ha acabado por socavar la doctrina de la

[21] León XIII, *Sapientiae Christiana*, § 3.

[22] Recogidas en el *Catecismo de la Iglesia Católica* n. 2243, aunque metiendo de por medio la idea de los derechos humanos (Dumont, Bernard, «Cuando el bien común "no se realiza": los deberes de justicia general en situación de poder ilegítimo» p. 257).

[23] Como el proyecto de *ralliement* español reflejado en el informe de Alejandro Bavona, nuncio de S.S. León XIII, que en 1896 reprocha al carlismo su obsesión dinástica y su desobediencia a la jerarquía Santa Sede (Carballo López, Francisco Jesús, «La influencia de *Rerum Novarum* en el catolicismo social español», *Aportes*, nº 94, año XXXII (2/2017), pp. 41-78, p. 50.

Iglesia y dar pie al vuelco producido a raíz del Vaticano II[24]. A modo de ejemplo, me conformo con hacer solo unas pequeñas observaciones sobre la intervención de León XIII en el asunto del *ralliement*[25].

Desde 1870, tras declararse la guerra franco-prusiana, los franceses se dividieron en dos bandos irreconciliables, el de los republicanos y el de los monárquicos. En el parlamento provisional de 1870, los monárquicos eran mayoría. Sin embargo, la división que existía entre ellos facilitó la victoria de los republicanos, que jugaron mejor sus bazas y lograron implantar la tercera república, a pesar de que los monárquicos seguían siendo un bando poderoso. La Tercera República promulgó una serie de leyes anticatólicas cuya virulencia fue en aumento, sin que los católicos lograran unirse para plantarles cara con eficacia. El papa León XIII publicó en 1892 la encíclica *Au milieu des solicitudes*, en que atribuía a la división de los católicos semejante situación y les ordenaba que, sin acatar sus leyes, reconocieran el régimen republicano y dedicaran sus esfuerzos a ocupar puestos que impidieran las leyes antieclesiásticas. Esta decisión introdujo una nueva y más profunda división entre los franceses, monárquicos los unos, partidarios del *ralliement* los otros. El resultado fue un descenso radical del todavía poderoso catolicismo francés que pasó de tener 200 diputados en 1889 a tener 100 en 1893. Los republicanos agradecieron los buenos oficios del Papa promulgando mayor cantidad de leyes contra la Iglesia.

León XIII, al enjuiciar la situación de Francia, gobernada por un sistema republicano, cometió el error de creer que el mal no residía en el sistema, sino en las leyes promulgadas por los políticos que detentaban el poder. Hablando de manera genérica, se podría decir que confundió la república como forma de gobierno con la república, o la democracia, como fundamento del orden jurídico y político. En abstracto, las diversas formas de gobierno y de designación de representantes y gobernantes, con tal de que se asienten sobre principios naturales y cristianos, son todas ellas admisibles para la Iglesia, cuya doctrina social reconoce la competencia de la ciudad temporal en ese tema[26]. Pero la democra-

[24] *Cf.* Segovia, Juan Fernando, «La reforma conciliar en materia política», cap. 1.

[25] *Cf.* Gambra, Andrés, «Los católicos y la democracia».

[26] *Cf.* Dumont, Bernard, «La monarquía en la "doctrina social de la Iglesia"».

cia como forma de gobierno no debe confundirse con la democracia como sistema doctrinal que fundamenta el poder y el derecho sobre la voluntad general y entiende que las leyes emanan de una constitución o convención entre los ciudadanos, lo cual es radicalmente incompatible con las enseñanzas de la Iglesia.

Errores de enjuiciamiento político puede cometerlos cualquiera. Pero el origen del mal en la actuación que examinamos no está en una equivocación prudencial, sino en haber recurrido a la autoridad del Sumo Pontífice sobre los cristianos para exigir su obediencia en orden a resolver un asunto que era competencia directa de los miembros de la sociedad civil. En realidad, los argumentos en favor de esa obediencia se han de buscar en la encíclica *Sapientiae Christianae*, dos años anterior a la del *ralliement*. En ella, por un lado, León XIII reconoce la posible honestidad de las contiendas políticas, pero excluye de la política cuanto se refiere a la defensa de la religión. Y, por otro lado, cuando la religión es atacada por sus enemigos, mantiene que la potestad de dirigir a los católicos recae sobre la Iglesia y su prudencia política, entendiendo que la intervención de cualquier otra autoridad es incompetente en el asunto y debe limitarse a obedecer como cualquier persona privada.

A mi entender, pues, el error de León XIII fue, como dice Dumont, el indiferentismo político, es decir, el no haberse dado cuenta de que la defensa de la religión en cuanto fundamento de la unidad de la sociedad civil cristiana es, ante todo, competencia política, y que eso no constituye un uso de la religión para intereses partidistas, sino que se sigue de las enseñanzas mismas de la Iglesia sobre los deberes de los príncipes; y también el no haberse dado cuenta de que la intención de mantener ese fundamento de la sociedad o de no mantenerlo introduce una diferencia esencial entre los grupos o partidos políticos, pues la mejor ayuda que la Iglesia puede recibir de la ciudad es que esta se mantenga como sociedad constitutivamente católica. No cabe, pues, contraponer el amor a la patria y el amor a la Iglesia, como hace León XIII. Porque una virtud no puede oponerse a otra, y la virtud cristiana del patriotismo no puede ir en detrimento del amor a la patria celeste.

Es más: ¿qué sentido tiene reconocer a los cristianos el derecho o el deber de resistencia y de sublevación para derrocar a un gobierno

moralmente ilegítimo si, en el caso de la más radical ilegitimidad, que nace del ataque a la religión, son las autoridades eclesiásticas las que toman la batuta de la prudencia política y exigen obediencia a sus decisiones? ¿Qué sentido tiene darles normas precisas que justifiquen la resistencia, si su papel solo debe consistir en obedecer a las autoridades de la Iglesia?[27].

Como conclusión de estas consideraciones, me parece extraordinariamente ilustrativa la actitud de Carlos VII sobre este asunto. No es la postura de un teólogo ni de un teórico de la política, sino la de un hombre que, a pesar de su juventud, da muestras de una excelente formación política, que responde a la doctrina comúnmente admitida por los monarcas tradicionales[28].

En primer lugar destacaré dos brevísimas frases dirigidas a su hermano Don Alfonso Carlos. La primera expone el papel instrumental de la sociedad católica para con los fines de la Iglesia y, la segunda, la importancia política de la unidad católica:

> España no quiere que se ultraje ni ofenda la fe de sus padres y, poseyendo el Catolicismo la verdad, comprende que, si ha de llenar cumplidamente su encargo divino, la Iglesia debe ser libre.
>
> Sabiendo, y no olvidando, que el siglo XIX no es el siglo XVI, España está resuelta a todo trance a conservar la Unidad Católica, símbolo de nuestras glorias, bendito lazo de unión entre todos los españoles[29].

En segundo lugar, merece señalarse la ejemplar prudencia con la que deslinda lo que es competencia de la política y lo que pertenece a la Iglesia. Como recientemente ha destacado un magnífico discurso de Miguel Ayuso, la famosa frase del *Manifiesto de Morentín*, en la que Carlos VII dice: «No daré un paso más adelante ni más atrás que la Iglesia de Jesucristo»[30], no es una profesión de clericalismo. Esa frase se

---

[27] *Cf.* Dumont, Bernard, «Cuando el bien común "no se realiza"», pp. 258 ss.

[28] *Cf.* Polo y Peyrolón, Manuel, *Credo y programa del Partido Carlista*, § 1.

[29] Carlos VII, *Memorias y diario*, p. 131.

[30] Ferrer, Melchor (ed.), *Antología de documentos reales de la dinastía carlista*, § 9.

refiere a los compradores de bienes de la Iglesia tras la desamortización y, con ella, no hace sino someterse a la potestad de la Iglesia en cuanto esos bienes caen bajo su jurisdicción y en cuanto a ella compete sancionar canónicamente o no a los compradores por haber colaborado en aquel inmenso latrocinio; y solicitar el apoyo del rey, o no hacerlo.

Y como prueba de que su postura nada tenía de sometimiento indiscreto de los asuntos políticos a la Iglesia, basta con citar lo que contestó a su prima, llamada Isabel II, con la que habló varias veces cuando estaba desterrada en París. En esas conversaciones discutieron sobre la legitimidad de uno y otro e Isabel propuso lo siguiente:

> Los dos somos católicos: vamos a Roma, postrémonos ante el Santo Padre y dejemos que él decida la cuestión.

A esto le contestó Carlos VII que «en materias de política él tenía el parecer del Papa como el de un soberano cualquiera, con mucha experiencia, pero nada más; pero que si se tratara de materias de fe o de moral, bajaría la cabeza, pues en eso le creía infalible»[31].

«Mirad, pues, que viváis circunspectamente –decía el Apóstol–, no como necios, sino como sabios, aprovechando bien el tiempo, porque los días son malos»[32]. Como seglares que somos, dediquemos todo el tiempo de que dispongamos a buscar ordenadamente el bien común temporal y a encaminarlo al bien trascendente. Nuestros hijos nos lo piden a gritos. No nos enzarcemos en disputas estériles sobre la reforma de la Iglesia. Son como conversaciones de vagabundos en los pajares. Porque, aunque se halle en una decadencia inimaginable, ningún seglar tiene poder ni autoridad para reformarla. Tomemos ejemplo de la entrega y de la piedad patriótica y religiosa de Carlos VII que, con poco más de veinte años, parecía tener más prudencia política que muchos reyes y eclesiásticos a lo largo de la historia.

---

[31] Carlos VII, *Memorias y diario*, p. 88.

[32] *Ef.* 5, 15.

## Capítulo 4

# El liberalismo: la raíz del mal

La Cristiandad, nacida en la Edad Media, prologada en el mundo hispánico hasta el s. XIX y mantenida en su espíritu hasta hoy por el carlismo, era una sociedad armónica. Armónica, no porque faltaran enfrentamientos, cosa evidentemente falsa, pues siempre y en toda organización humana la semilla del pecado ha introducido la discordia, sino porque poseía lo que Aristóteles llamaba el principio de la unidad social, que consiste en la común manera de concebir lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo. Esa idea aglutinadora, imprescindible en toda comunidad que no esté abocada a su disolución, radicaba, durante el Medievo, en la común aceptación de la ley natural, de la doctrina cristiana y del primado espiritual de la Iglesia. Como ya vimos, las medidas de tipo inquisitorial adoptadas de consuno por las autoridades eclesiásticas y los príncipes, además de constituir una protección de la fe personal de sus vasallos, tenía la función de mantener el principio de unidad de los reinos y de la Cristiandad misma.

Jurídica y políticamente, ese fondo común de doctrina se reflejaba en lo que luego se ha llamado el *derecho público cristiano*. La concepción clásica llamaba «derecho público» al que rige las relaciones jurídicas que afectan a la existencia y a la prosperidad de la comunidad suprafamiliar, por oposición al derecho privado que rige las relaciones entre individuos o las que se dan en la sociedad doméstica[1]. Ese derecho es cristiano, si funda sus leyes en la ley natural iluminada por la Revelación que la Iglesia enseña. Podría decirse que el

[1] Gil Robles, Enrique, *Tratado de derecho político*, t. I, p. 21.

derecho público cristiano se define atendiendo a los fines. Porque, de una parte, entiende que lo justo o conforme a derecho es lo que está encaminado a la perfección de la naturaleza humana (de modo que la ley que se aparta del fin no es ley), sea el sujeto del acto jurídico un particular, una sociedad inferior o el gobierno de la nación; y porque, de otra, incluye dentro de lo público, o lo político, cuanto se dirige al bien común de la sociedad suprafamiliar, sin excluir de ello cualquier acto de personas o sociedades intermedias en cuanto afecte a ese bien de la comunidad política.

El protestantismo destruyó en su base más profunda la sociedad armónica de la cristiandad. Fue la herejía que eliminó la unidad de doctrina y la autoridad común del papado, dejando solamente la unidad de las casas reinantes. La paz de Augsburgo (1555) sustantivó la destrucción de la unidad religiosa de la cristiandad y, por tanto, de la primacía espiritual del Papa. A pesar de ello, España trató de mantener esa supremacía primero a través de la preponderancia imperial y, luego, desde la unidad de la casa de Austria. Esa empresa, en la cual se desangró durante un siglo, se vino abajo tras la guerra, encuadrada dentro de la Guerra de los Treinta Años, que Richelieu declaró en 1635 a una España exhausta. Francia desde entonces se inclinó a favor del nuevo orden dominado por el equilibrio entre los estados nacionales que, tras la derrota española, fue definitivamente consagrado en la paz de Westfalia y supuso la desaparición de cualquier supremacía espiritual sobre las naciones. La unidad religiosa vino a recaer durante el s. XVIII en los reyes, cuya autoridad absoluta se vio revestida de prerrogativas otrora pertenecientes al Pontífice. Y la razón de Estado, convertida en norma suprema, eliminó cualquier autoridad moral superior al interés de cada estado nacional. Posteriormente, tras la Revolución, la soberanía nacional sustituyó al poder absoluto de los reyes.

La idea del poder político y de la justicia nacida de la Revolución suele llamarse «derecho nuevo»[2]. El derecho nuevo, o derecho constitucional[3], es el que dice fundarse sobre las cláusulas de un pacto libremente aceptado por los ciudadanos, en virtud del cual ceden unos

[2] Así llamado por León XIII en la *Inmortale Dei*, § 1.

[3] *Cf.* Ayuso, Miguel, *Constitución. El problema y los problemas*, cap. 1.

derechos, que supuestamente todos poseen por naturaleza en igual medida, para constituir una sociedad política, o Estado. El fundamento del derecho no se halla ya en la conformidad con los fines naturales y sobrenaturales del hombre, sino en las cláusulas del pacto que son adoptadas por convención, sin atenerse a criterio alguno de justicia, fuera de la libre voluntad de los individuos que suscriben el acuerdo constituyente de la sociedad. En esta nueva concepción, que se extendió a partir de la Revolución Francesa, el derecho es público si emana de la asamblea legislativa establecida por la convención constituyente; y pertenece al derecho privado toda otra relación jurídica que no esté regida por esos actos legislativos estatales. El derecho constitucional se caracteriza, pues, no por su fin, sino por su causa eficiente; porque tiene por justo lo que emana de la ley fundada en el pacto y porque la distinción entre derecho público y privado se establece según la norma proceda o no del Estado.

De ahí dos importantísimas diferencias respecto del derecho público cristiano: primero, la ley es convencional y por completo ajena a cualquier norma superior o anterior al pacto constituyente fundado en la cesión de derechos de quienes lo suscriben. Segundo: los actos jurídicos de cualquier asociación ajena al Estado quedan fuera del derecho público y sus decisiones no pueden tener influencia alguna sobre las asambleas legislativas del Estado. Según esta doctrina, el derecho privado se entiende negativamente, como aquello que no ha sido objeto de legislación por parte del Estado, lo cual no impide que en cualquier momento pueda serlo.

Las soluciones a las guerras de religión, excogitadas por los políticos en los pactos y acuerdos entre naciones, podían haberse visto como decisiones prácticas ordenadas a resolver prudencialmente situaciones transitorias, a la espera de mejores circunstancias para la reconstrucción de la Cristiandad y el derecho público cristiano. Pero el hombre tiende por naturaleza a lo eterno y universal y no admite buenamente que la realidad en la que se halla inserto sea diferente a lo que debiera ser, de manera que acoge gustosamente toda teoría que justifique doctrinalmente lo existente. Es más, no se conforma con justificaciones incoherentes y parciales, sino que prefiere siempre doctrinas sistemáticas y radicales. De ahí el éxito que tuvieron las teorías elaboradas, no

ya por estadistas o juristas, sino por los filósofos que, de conformidad con las corrientes sociales y políticas que destruyeron la Cristiandad, elaboraron sistemas políticos que daban universalidad y perennidad al *statu quo* elaborado por los políticos.

*El fundamento antropológico del liberalismo*

La radicalidad de las soluciones que triunfaron con las revoluciones liberales se funda en una idea del hombre como ser esencialmente dotado de libertad. Al igual que la mayoría de las restantes doctrinas políticas, el liberalismo parte de una concepción del hombre que, en este caso, difiere enormemente de aquella en la que se apoya el derecho público cristiano.

*La doctrina clásica del libre albedrío*

Para la concepción clásica, o tradicional, el hombre está esencialmente dotado de libre albedrío, es decir, de la capacidad de elegir, en cada circunstancia, entre los actos que está a su alcance realizar. Actos que su razón y, en su caso la fe, le presentan como encaminados o no al bien, de manera que su conocimiento, sus deseos y acciones tienen una medida en las cosas de este mundo, en su naturaleza y en la Revelación tal como la Iglesia la interpreta.

En efecto, por naturaleza tenemos un fin, que no es sino la perfección de nuestro ser, o felicidad. Fin que nuestro entendimiento es capaz de conocer, así como está facultado para conocer la moral natural que nos enseña cómo hemos de obrar para alcanzarlo. Pero, además, todo hombre puede recibir la gracia que le ilumina con la fe y le da las disposiciones necesarias para hacer el bien. Dios, por tanto, proporciona, a través de la naturaleza y por obra de la gracia, cuanto el hombre necesita para alcanzar su fin, su perfección y felicidad. Ese fin último no es objeto de elección por su parte, ya que tanto la naturaleza creada por Dios como la divina Revelación se lo imponen al hombre con tal rigor que, por muy perverso que sea, no puede dejar de ansiar la beatitud.

Según la doctrina clásica, la libertad está indisolublemente ligada al uso de la razón, que ofrece al hombre un abanico de acciones posibles y la capacidad de deliberar para alcanzar el fin debido. La facultad racional del hombre le permite conocer lo que es necesario y lo

que no lo es, es decir lo que podría ser de otra manera. Dentro de esto último, la razón misma le presenta de continuo muchas cosas que él puede hacer y, además, le da a conocer si lo que puede hacer se encamina a la perfección de su naturaleza y cuál de las acciones posibles es preferible a las otras en orden a ese fin. El hombre posee además otra facultad propia de la que también carecen los animales. Se trata de la voluntad que quiere lo conocido racionalmente y se adhiere a ese querer, es decir, quiere su querer. Esa facultad está por naturaleza inclinada necesariamente a la consecución de la felicidad o beatitud, pero no está determinada por lo que la razón o la fe le presentan como bueno, de manera que, aun captando como preferible lo que es mejor para el fin del hombre, no necesariamente lo quiere hasta el punto de adherirse a ello e intentar hacerlo. En otras palabras, el conocimiento racional no determina la adhesión de la voluntad que, aun viendo el fin y conociendo las normas, puede no acatarlas y hacer lo que a ellas se opone; por ejemplo, a causa de la atracción inmediata que presenta un placer sensible. Y es que las facultades superiores del hombre están dañadas por el pecado original, de modo que tiende con mucha facilidad a apartarse del camino que su razón y la fe le presentan.

La libertad, así concebida, hace responsable al hombre de sus actos; porque se podrá discutir sobre la facultad de la que surge originariamente la decisión, pero es evidente que la elección es hecha por el individuo, pudiendo no hacerla. Esta libertad es esencialmente incompatible con el determinismo: la coacción externa no elimina el libre albedrío, pues el hombre sigue siendo dueño de querer o no y, en ese sentido, es responsable de su querer, aunque no lo sea de sus actos externos. Pero, si le falta la razón o está privado de ella, por la hipnosis, la droga o la enfermedad, el hombre deja de ser libre. Por eso, los locos o los niños hasta que tienen uso de razón no son responsables ni pueden pecar.

Resulta, pues, que todo bien hecho por el hombre a Dios se debe, ya que Él le ha dado su naturaleza racional y, al cristiano, además, la gracia por la que puede hacer obras de mérito sobrenatural. Dios mismo ha querido que el hombre sea responsable de sus actos y que los haga voluntariamente, de modo que pueda no asentir al bien que la razón y la fe le presentan. Y, por ello mismo, los males que hace son

enteramente culpa suya, mientras que sus actos buenos se deben enteramente a Dios, aunque no dejan de ser meritorios, porque podía no haberlos hecho.

*Del hombre dotado de libre albedrío al hombre de la libertad espontánea*

La noción de libertad[4] sobre la que se funda el derecho nuevo y el liberalismo puede presentarse como efecto de una sucesiva amputación practicada sobre la concepción clásica del libre albedrío, que aboca a una recomposición progresivamente simplificada de la concepción del hombre, de sus facultades naturales y del papel de la gracia divina en su salvación.

La primera sustracción fue hecha por Ockham que negó la realidad de la esencia, o naturaleza, de las cosas de este mundo y por consiguiente la capacidad racional de conocerlas. Según él no hay más que las cosas singulares y materiales que alcanzamos a conocer por medio de la intuición sensible. El intelecto no hace sino unirlas bajo un concepto confuso y designarlas por medio de un término común, sin ir nunca más allá de los hechos concretos, tal como los sentidos nos los presentan. Esos hechos así entendidos no presentan sino las conexiones físicas que se pueden experimentar sensiblemente, pero no permiten distinguir entre el bien y el mal. Por mucho que los observemos, no pueden servir de guía moral para nuestro comportamiento. La voluntad, según Ockham, se queda sin el conocimiento racional para dirigir nuestros actos hacia la perfección acorde con la naturaleza del hombre. Con ello –y esto es lo más importante–, la voluntad se convierte en un poder ciego, que quiere espontáneamente, pero no racionalmente. Solo queda la fe como guía de nuestros actos, de manera que habremos de consultar la Revelación, tal como la Iglesia la enseña, para saber de la moralidad de tal o cual acción. Carentes nosotros mismos de toda capacidad racional para calificar moralmente nuestros actos, la razón natural no podrá atribuir ninguna necesidad a los preceptos morales recibidos por la Revelación. Solo podremos decir que los mandamientos de Dios responden a su voluntad, que son buenos porque Él los manda y que los conocemos porque nos los ha enseñado

[4] *Cf.* el extraordinario estudio de Juan Antonio Widow, *La libertad y sus servidumbres.*

la Iglesia, y no porque avizoremos su conformidad con la naturaleza humana. Dios es, pues, concebido a la manera de una voluntad omnipotente que decreta lo que es bueno y malo, como podía haber decretado otra cosa cualquiera.

El paso siguiente lo da Lutero que, educado en el nominalismo, no parece admitir más fuente de conocimiento que el Evangelio: «Lo único que en el cielo y en la tierra da vida al alma, por la que es justa, libre y cristiana, es el santo Evangelio, palabra de Dios predicada por Cristo»[5]. Sus enseñanzas, basadas exclusivamente en lo que el Evangelio le sugiere, sin atenerse a ninguna otra autoridad, se refieren, en principio, a dos ámbitos separados: a la conciencia interior del alma y a la vida del cuerpo que se desarrolla junto a los demás hombres.

De su atormentada vida interior comparada con las exigencias de la ley evangélica, Lutero llega al convencimiento de que el hombre es incapaz de evitar el pecado, ya que su voluntad, radicalmente dañada por el pecado original, está irremisiblemente atraída por el mal. De ello concluye que al hombre, carente de capacidad alguna de elegir entre el bien y el mal, no se le puede atribuir el libre albedrío ni la consiguiente posibilidad de adquirir mérito alguno ante los ojos de Dios. El libre albedrío, según Lutero, es atributo exclusivo de Dios y constituye una gran blasfemia que el hombre quiera atribuírselo a sí mismo.

Ahora bien, el hombre que, reconociendo su radical inclinación al pecado y su incapacidad de cumplir la ley divina, no se ensoberbece ni excusa su falta, sino que se humilla, y desespera de tener una voluntad buena, hace, por ello mismo, un acto de fe en la palabra de Dios. Desde la perspectiva de Dios (si se puede hablar así), ese acto, que le dignifica como ser veraz, no puede sino serle agradable y por tanto ha de acoger en su intimidad al que así le cree, cualquiera que sean sus obras y pecados. Y, desde la perspectiva de la conciencia del creyente, ese mismo acto le proporciona la confiada seguridad de que Dios, de cuya voluntad misericordiosa depende nuestra salvación, le ha concedido la gracia de la fe; de que sus inevitables pecados han sido borrados desde fuera por los méritos de Nuestro Señor, y de que está, por consiguiente, predestinado a la salvación eterna.

[5] *La libertad del cristiano*, §5.

Una vez convencido de su predestinación, el elegido adquiere una libertad nueva, que Lutero llamaba *libertad del cristiano*. Por su virtud se ve libre de toda constricción externa, de cualquier peso sobre su conciencia, de cualquier ley o mandamiento ajeno a la relación inmediata que tiene con Dios. El cristiano, una vez que en su fuero interno ha recibido la fe, puede dejarse llevar por la mano de Dios, «que obra en nosotros tanto lo bueno como lo malo». Sus obras no añaden ni disminuyen su mérito ante los ojos de Dios, pues pertenecen al mundo exterior, ámbito totalmente ajeno a la conciencia, donde se da la íntima relación entre Dios y el alma, que es prenda puramente espiritual de la futura salvación. Las obras del que ha recibido la gracia de la fe, aunque puedan ser pecado según la ley, siempre son buenas porque proceden del libre albedrío de Dios que actúa en él. No es bueno porque sus obras lo sean, sino que sus obras son buenas porque él, elegido de Dios, es bueno. Nacida de la negación del libre albedrío, la nueva libertad, participación de la libertad divina, supone prescindir, no solo de la razón, sino de la autoridad de la Iglesia y de su ley, en la cual Lutero no veía más que una tiranía contraria al íntimo convencimiento de la propia salvación. «Sé pecador y peca fuerte[6] –le escribía Lutero a su amigo Melanchton– pero confía y alégrate más fuertemente aún en Cristo, vencedor del pecado, de la muerte y del mundo. Hay que pecar mientras vivamos aquí»[7].

Todo lo dicho discurre en las profundidades recónditas de la conciencia. Ahora bien, hay otra cara de la moneda, porque, como apunté, el hombre se encuentra corporalmente junto a sus semejantes, con los cuales tiene que discurrir su vida exterior. Alcanzada la libertad evangélica y convencido de que no hay obra que sea meritoria, ¿qué debe hacer el cristiano en ese otro ámbito de su experiencia? Lutero vuelve a recurrir al Evangelio y cree hallar en sus palabras un mandato ajeno por completo a la salvación del cristiano. Cristo se redujo a la condición de servidumbre por nuestro bien, a pesar de que su condición divina no le obligaba a nada de todo eso para salvarse. De igual manera ese

[6] Según la ley.

[7] Texto literal del famoso *peca fortiter sed crede fortius*. Carta a Melanchthon de 1 agosto de 1521.

nuevo mandamiento obliga al cristiano fiel a convertirse en siervo de las necesidades del prójimo, sin recibir por eso premio alguno que, por otra parte, no necesita[8].

Esta ética inhumana, sin premio ni castigo, exclusivamente apoyada en la ley tendrá honda repercusión en algunos sistemas éticos posteriores. Pero, de momento, lo que Lutero comprobó de la manera más fehaciente e inmediata fue la incapacidad que tenía esa moral para controlar las pasiones humanas.

*La proyección política del protestantismo*

En la exaltada mente religiosa de Lutero ha surgido una libertad que, en el interior de la conciencia, no tiene atadura alguna ni a las cosas del mundo ni a sus autoridades. Sin embargo, en la acción externa del hombre, esa libertad no tenía, en principio, nada de sublevación frente al poder político ni contra el orden social. Su principal preocupación se centraba en la defensa de esa libertad interior que, en la intimidad de la conciencia, no debía, a su juicio, someterse más que a las Sagradas Escrituras interpretadas por cada uno a la luz de la inspiración divina. La sublevación de Lutero solo se oponía a la intromisión de la Iglesia que, con sus preceptos, ritos y sacramentos, pretendía dirigir y ligar la conciencia interior del cristiano.

Pero, como hemos visto, el propio Lutero reconoce que el hombre es naturalmente sociable. A pesar de que la religiosidad luterana es completamente intimista, era inevitable que se formaran «iglesias» protestantes cuyo sentido no podía ser sino el de comunidades de afines en el sentimiento religioso. Entre la pluralidad de sectas inspiradas por Lutero, no faltaron algunas, como la de los anabaptistas y la de los iluminados, que, dejando de lado el deber de servidumbre para con el prójimo, atendieron sobre todo a eso del *peca fortiter* y dieron en divertirse de lo lindo y en enfrentarse a toda autoridad, no solo eclesiástica, sino también civil. Ese era el trasfondo de la terrible revuelta campesina encabezada por Tomás Munzer, que fue sofocada brutalmente por los príncipes alemanes, pocos años después de que Lutero escribiera *La libertad del cristiano* que he citado arriba.

[8] *Libertad del cristiano*, § 28 ss.

Ante esos hechos, Lutero tomó decididamente partido contra los campesinos que apelaban al ejemplo que él les había dado cuando se enfrentó al papado y al imperio, y apoyó con violentas palabras a los príncipes alemanes, para que sofocaran a sangre y fuego la revuelta. Erasmo, amigo y contradictor parcial de Lutero, le achacó haber propiciado la terrible sublevación campesina encabezada por Munzer: «Os negáis a reconocer a esos sediciosos –le escribió–, pero ellos se apoyan en vos, y es evidente que muchos de los que sostienen vuestro Evangelio son los instigadores de esta cruel sedición. Vos sois el que la ha propiciado hablando como lo habéis hecho a favor de la libertad evangélica y contra la tiranía de los hombres»[9]. A Erasmo no le faltaba del todo la razón, pero su crítica olvida el paradójico dualismo luterano que da entera libertad al fuero interno, desligando la conciencia de cualquier ley y de toda autoridad humana, pero obliga a obrar en sociedad como siervo de todos. A pesar de que Lutero era muy renuente a coartar la libertad del cristiano con normas, o sistemas éticos, la revolución campesina le llevó a completar el precepto un tanto vago de la servidumbre con el precepto muy determinado de someterse a las autoridades humanas. Porque de ellas depende la paz y la posibilidad de que el pequeño número de elegidos pueda vivir en una sociedad mayoritariamente constituida por réprobos. Ante esas autoridades cabe protestar por las injusticias, pero nunca rebelarse. Su postura es resumida por Lovy con estas palabras: «en el reino temporal, sobre la tierra y en la sociedad, el hombre es justificado por sus obras, sin la fe; mientras que, en el reino espiritual, el hombre es justificado por la fe, sin las obras»[10]. Se ha dicho con cierta frecuencia que el protestantismo es padre del liberalismo, pero en realidad es más su bisabuelo[11], pues la mente de sus fundadores está mucho más cerca del absolutismo que de otra concepción política cualquiera.

Si Lutero, obligado por las insospechadas repercusiones sociales de su doctrina, abordó con desgana la cuestión de los deberes políticos,

[9] Citado por René-Jacques Lovy, *Luther*, P.U.F., París, 1964, p. 157.

[10] *Ibid.*, p. 168.

[11] *Cf.* Polin, Claude, « De la cité luthérienne à la cité calviniste ».

Calvino, que había emprendido la sistematización del luteranismo[12], no dudó en transformar el pensamiento de Lutero para darle un fundamento más claro y directo. El desenfreno de los anabaptistas y otras sectas le llevó a completar la doctrina luterana de la libertad del cristiano con la teoría de la *libertad cristiana*[13] que resumidamente añade a la gracia de la predestinación una segunda gracia: la de no cometer acciones contra la Escritura. «La otra parte de la libertad cristiana, que depende de la primera[14] es que las conciencias obedezcan a la Ley, no como forzadas por la necesidad de la misma, sino que, libres del yugo de la Ley, espontáneamente y de buena gana obedezcan y se sujeten a la voluntad de Dios»[15]. Al que ha adquirido la fe no le está por ello permitido dejarse arrastrar por el pecado, como hacían los anabaptistas y espirituales[16]. Con Calvino, las leyes éticas que, conforme a la idea luterana de la libertad del cristiano, habían sido expulsadas de la vida espiritual del hombre para dejar que actúe en ella la voluntad divina, han vuelto a la escena de la vida interior por la puerta de atrás, con el fin incluir en ella la acción personal del hombre en el mundo. Lo cual implicaba en su mente que, para alcanzar la salvación hay que someterse a las leyes de la sociedad política; no porque las mismas leyes deban acatarse en conciencia, sino porque la voluntad divina, según el Apóstol, manda obedecer a los magistrados[17].

---

[12] A pesar de que, considerada en sí misma, la doctrina de la libertad del cristiano es todo lo contrario de cualquier sistema.

[13] *Cf.* Widow, Juan Antonio, «Naturaleza y gracia según Martín Lutero».

[14] Según la cual, adquirida la confianza en Dios, la conciencia se levanta por encima de la ley.

[15] *Institución de la religión cristiana*, l. 3, cap. XIX, 4.

[16] «En cuanto a los que concluyen que podernos tranquilamente pecar, puesto que no estamos bajo la Ley, entiendan quo esta libertad nada tiene que ver con ellos, ya que el fin de la misma es inducirnos y animarnos al bien» (*Institución de la religión cristiana*, 3, cap. XIX, 6).

[17] «Si bien todas las leyes no obligan en conciencia, sin embargo estamos obligados en general a guardarlas por mandato de Dios, que ha aprobado y establecido la autoridad de los magistrados. Y la disputa de san Pablo se centra en esto: que hay que honrar a los magistrados, porque están establecidos por Dios (*Rom.* 13,1). Pero no enseña que las leyes que dan los magistrados pertenezcan al régimen espiritual de las almas, puesto que él ensalza el servicio de Dios y la regla espiritual de bien vivir sobre todos los decretos humanos» (*Institución de la religión cristiana*, l. 4, cap. X, 54).

Con Calvino, el *peca fortiter* de Lutero ha desaparecido de los horizontes del elegido. Dominado por la voluntad divina, conoce y quiere espontáneamente cumplir la ley y, por ello mismo, siente la obligación de cumplir las leyes de las autoridades políticas. De ello resulta evidentemente una concepción monista del poder que unifica la autoridad política y la autoridad eclesiástica. Calvino, en efecto, sostenía que los magistrados «tienen mandato de Dios, que son autorizados y entronizados por Él, que representan en todo su Persona, siendo en cierta manera sus vicarios»[18]. En suma, el calvinismo viene a fundamentar, bien el poder absoluto de los reyes, bien una hierocracia, o teocracia, como la que el propio Calvino ayudó a instaurar en Ginebra.

*La deriva liberal del protestantismo: supresión de la traba religiosa*

Resulta, pues, evidente que los principales reformadores no sostuvieron inmediatamente nada parecido al liberalismo[19]. Pero dejaron plantada la semilla de la que surgiría esa mefítica corriente política[20]. Porque, dado que la conciencia es públicamente inasequible y nadie está privado de tenerse por elegido, el triunfo de la Reforma necesariamente tenía que conducir a que la libertad de conciencia se extendiera a todo hombre y a que la supuesta acción divina sobre cada cual fuera progresivamente dejada de lado.

Con Calvino, la obra de la propia salvación, que para Lutero se desarrollaba dentro de los límites de la conciencia, volvió a incluir las obras como condición salvífica adquiriendo así una dimensión secular y, en especial, una dimensión política. Pero, la conciencia personal de Calvino, que dio pie a ese proceso, no era más que una entre las muchas que habían ya empezado a sacar consecuencias diversas de las enseñanzas de Lutero. La formación de iglesias protestantes, cada vez en número mayor, produjo no solo las guerras de religión contra la Iglesia Católica, sino también entre las distintas facciones de seguidores más o menos fieles a Lutero. De ello resultó una desgana notable ante las contiendas de índole religioso e hizo clamar por la libertad de conciencia y

[18] *Institución de la religión cristiana*, l. 4, cap. XX, 4.

[19] *Cf.* Dumont, Gilles, « Protestantisme et démocratie ».

[20] *Cf.* Ayuso, Miguel, « L'origine protestante de la politique et du droit modernes ».

por la tolerancia mutua entre las sectas. La libertad de espontaneidad, que los luteranos asociaban a la fe y a la predestinación, quedó desconectada de toda implicación religiosa y pasó a tenerse por atributo, no de los elegidos, sino de todos los hombres, es decir de cada uno de ellos en cuanto individuo aislado.

En efecto, si a la libertad entendida, a la manera de los padres del protestantismo, como determinación de la voluntad del predestinado que se deja llevar por el libre albedrío de Dios, se le quita el elemento religioso, lo que queda es una voluntad solitaria, sin norma de ninguna clase a que deba atenerse; una voluntad que toma como decisión emanada del sujeto humano singular lo que en su intimidad se le aparece como deseable, dependiendo de sus cambiantes estados de ánimo.

*El hombre dotado de libertad absoluta*

Estas sucesivas amputaciones de facultades humanas, que permitían definir al hombre como criatura racional y dotada de libre albedrío, dieron lugar a una nueva noción del ser humano y de su acción de sentido opuesto a la teoría clásica. De criatura racional, cuya acción está dirigida por los fines que conoce naturalmente y por la autoridad de la Iglesia, el hombre se convirtió en individuo productor de tendencias, inclinaciones, sentires o pulsiones que toma por única guía de su obrar en el mundo. Suprimida por el nominalismo la facultad racional de conocer la naturaleza y sus fines, quedaba la autoridad de la Iglesia como pauta de actuación; eliminada la autoridad de la Iglesia por el protestantismo solo queda la alianza individual del predestinado con un Dios que tiene la eficacia de guiar cuanto hacemos; quitada esa eficacia divina, toda pauta de acción ya solo depende del sujeto individual y de lo que de hecho siente en cada momento. La teoría tradicional adjudicaba al libre albedrío la capacidad racional de elegir las acciones encaminadas al fin del hombre, y de sortear las pasiones y sentimientos contrarios a ese fin que inevitablemente acompañan al hombre caído. Por el contrario, la concepción actual de la libertad atribuye al individuo la producción de esas pasiones y le confiere la facultad de sortear cualquier clase de intromisión racional que interfiera en los actos encaminados a la satisfacción de dichas pasiones, sea con coacciones exteriores, sea con normas interiores basada en fines de cualquier clase.

En otras palabras, el hombre dotado de libre albedrío persigue la realización de fines universales, naturales o sobrenaturales, y sospecha de las pasiones que, con harta frecuencia, son obstáculos para alcanzar esos fines. En cambio, el hombre que se tiene por libre a la manera actual busca la satisfacción de las sus tendencias individuales, y sospecha de cualquier intromisión de normas universales ajenas a sí mismo, que puedan constituir una traba al desenvolvimiento de su propio yo, o de su personalidad.

El católico tradicional que toma una decisión, la contrasta antes con las normas morales naturales y sobrenaturales, y cuida especialmente de que su mente no esté dominada por alguna pasión que obnubile su entendimiento. Por el contrario, el individuo moderno, que ha absorbido convenientemente las actitudes políticamente correctas, al tomar una decisión, la compara consigo mismo y se pregunta «¿es eso lo que yo realmente deseo hacer?» o «¿estoy seguro de que eso aumentará el sentimiento de ser yo mismo?», no sea que alguna costumbre, algún atavismo ancestral, alguna influencia doctrinal externa pueda interferir en la realización de su propia personalidad.

*De la libertad absoluta a la servidumbre inconsciente*

Semejante actitud del ciudadano moderno, que en nuestros días es moneda de curso común, tiene su antecedente teórico en el *Emilio* de Rousseau, donde propugna una educación negativa, encaminada a conseguir que el pupilo sea lo que se es, es decir ser hombre[21], o si se prefiere, ser uno mismo[22], vivir[23] o ser libre[24]. Todo ello equivale a dejarse llevar de la espontaneidad natural, sin permitir desviaciones procedentes de las costumbres, la filosofía y la religión organizada que transmiten maestros, filósofos y sacerdotes[25]. Y es que, para Rousseau,

[21] Rousseau, Jean Jacques, *Emilio*, E. L. Cardona (trad.), Bruguera, Barcelona 1971, p. 123.

[22] *Ibid.*, p. 65 y 398.

[23] *Ibid.*, p. 71 s.

[24] *Ibid.*, p. 108.

[25] «Son los ...filósofos con sus preceptos, los sacerdotes con sus exhortaciones los que envilecen su corazón» (*ibid.*, p. 89).

cuanto la tradición enseña es prejuicio filosófico o religioso que la sociedad impone a la mayoría de los hombres y les hacen concebir la esperanza de una felicidad remota e inalcanzable, que es fuente de toda la infelicidad humana[26]. Las buenas costumbres, la filosofía y la religión, bajo la pluma de Rousseau, pasan de ser orientación para la existencia humana a ser raíz de todo extravío.

El discípulo así educado, carente de la suficiente actualización de sus facultades, desarraigado, sin cultura, sin hábitos ni costumbres y sin conocimientos de nada, se convierte en un ser desvalido e incapaz de recibir la enseñanza que le permita juzgar por sí mismo. Se le ha convertido en un inútil para alcanzar el fin natural del hombre; pero, inducido a despreciar el conocimiento recibido y exacerbada su soberbia, puede ser utilizado para otros fines por parte del preceptor o, como enseguida veremos, por parte del Estado. El propio Rousseau lo reconoce en una página del *Emilio* cargada de consecuencias políticas:

> Ya podéis daros cuenta de que seguís un camino opuesto al de vuestro alumno, que cree que siempre es él el dueño, pero debéis serlo vosotros de verdad. No hay ninguna sujeción más completa como la que posee todas las apariencias de libertad, ya que de este modo está cautiva la voluntad misma. ¿No está a vuestra disposición un pobre niño que nada sabe, que lo ignora todo? (...) ¿No están en vuestra mano, sin que él lo sepa, sus tareas, sus juegos, sus deleites, sus penas y todo lo demás? No hay duda de que no debe hacer otra cosa que lo que él quiera, pero solo lo que admitís que haga, pues no debe dar un paso sin que vosotros lo tengáis previsto, ni desplegar los labios sin que sepáis lo que va a decir[27].

La sucia pedagogía de Rousseau, que priva de conocimiento racional para dominar al alumno y hacerle actuar inconscientemente según los deseos del maestro, creyendo que hace lo que quiere, en nada difiere de la técnica para dominar masas que emplean los sistemas políticos libera-

[26] «Padres (...), tan pronto como puedan [vuestros hijos] gozar del placer de la existencia, haced que disfruten de él, y cuando les llegue la hora en que Dios los llame, no mueran sin haber disfrutado de la vida» (*ibid.*, p. 122).

[27] *Ibid.*, pp. 180-181.

les. Ambas terminan reproduciendo un drama análogo al que Satán protagonizó en el paraíso. «No, no moriréis» dice la serpiente a la mujer, desmintiendo a Dios y atribuyéndose subrepticiamente una autoridad insuperable; «el día que de él comáis seréis como Dios», vuelve Satán a la carga, excitando la soberbia y sugiriendo, al mismo tiempo, lo que ha de hacer; y la mujer, como si obrara por criterio propio, «vio que el árbol era bueno para comerse, hermoso a la vista y deseable para alcanzar la sabiduría, y tomó de su fruto y comió»; pero luego, para gran disgusto de Satán, no soportó la divina recriminación y se volvió contra él para excusarse: «la serpiente me engañó y comí».

El Estado liberal, convertido en pedagogo, sigue un camino similar para generar en el ciudadano una voluntad activa, pero vacía, que persigue, como si surgiera de sí misma, lo que el propio Estado le sugiere. A tal fin, le insufla tres ideas principales, el relativismo, la libertad absoluta y el determinismo.

El relativismo es la doctrina que hace depender cualquier afirmación universal, cualquier norma o principio moral, de las condiciones en que se ha desarrollado la vida del sujeto. Sea del tiempo en que vive, pues cada generación necesariamente tiene del mundo una perspectiva diferente, nueva e insospechada para la generación anterior; sea porque las distintas lenguas configuran la conciencia individual recortando los conceptos de nuestro discurso de una manera diferente; sea por depender de los intereses de clase, de la cultura, de la nación o la religión. Y así el buen ciudadano se siente en la obligación de intercalar en cada frase que pronuncia un monótono «para mí» que deje claro su valor estrictamente subjetivo. Su mente queda así abierta a cuanto le puedan proponer los medios de comunicación que el Estado controla, y pueda decir con entera tranquilidad de conciencia «y ¿por qué no?»[28].

El relativismo solo tiene dos salidas, una lógicamente incoherente y otra coherente. De suyo es incoherente, porque, al decir «ninguna afirmación universal es objetivamente verdadera», se hace una afirmación universal, de manera que si el relativismo fuera verdadero, tendría, por lo mismo, que ser falso. Pero hay otra salida que no es incoherente, pero sí dogmática. Porque es perfectamente lógico decir: «toda proposición

[28] *Cf.* Gambra, Rafael, *El silencio de Dios*, p. 97 y ss.

universal es relativa, menos la proposición que dice "toda proposición universal es relativa"». Esta frase evita la incoherencia, pero quien la admite establece el relativismo como única doctrina absoluta y dogmática. Estas sutilezas lógicas suelen escapársele tanto a los ciudadanos como a los gobernantes de la democracia, pero unos y otros admiten el relativismo, aunque con diferentes resultados. Los gobernantes inculcan dogmáticamente el relativismo y los ciudadanos se vuelven manejables, porque si todo es relativo, cualquier cosa que se les ocurra a los gobernantes se vuelve plausible, por absurda que sea. Como Satán negaba cuanto Dios había enseñado para, luego, inculcar en Eva el deseo de desobedecerle, así el Estado promueve el relativismo y, luego, gracias a sus medios de comunicación, mete en la cabeza del ciudadano lo que se le ocurre. Y, como vamos a ver, este acaba por decir en su interior «¿por qué no?».

Vaciada la mente de todo conocimiento, viene luego el incendiar la soberbia que acaba de ofuscar la mente del ciudadano. Desde Pico de la Mirándola, que declaraba al hombre «árbitro y soberano artífice de sí mismo», hasta el propio Rousseau, pasando por el «peca a gusto» de Lutero y la declaración de Locke según la cual cada cual puede buscar la felicidad donde bien le plazca, los pensadores puestos en candelero por la modernidad política incitan a que el hombre halle en sí mismo la única guía de su actuación. Es decir, todos ellos vienen a insuflarnos la idea de que somos absolutamente libres, libres como Dios mismo y señores del bien y del mal como sugería Satán.

Pero esa idea es radicalmente falsa. No existe en el hombre semejante libertad de ser uno mismo, precisamente porque nadie tiene, ni puede tener, conocimiento de sí mismo, de su propia personalidad. La filosofía clásica, de Aristóteles en adelante, destacó que lo individual como tal –y eso nos incluye a nosotros mismos– es inefable, inaprensible, o imposible de conocer; y por tanto nadie puede tenerse a sí mismo, en su singularidad, como medida de sus propias acciones[29].

Y ya tenemos al pobre ciudadano, ayuno de todo conocimiento fiable e incitado a hacerse a sí mismo, pero sin saber qué debe hacer en concreto. El Estado se relame de gusto antes de fagocitar el magín del ingenuo ciudadano. Para llenar el vacío intelectual característico del hombre

[29] *Cf.* De Corte, Marcel, *L'homme contre lui-même*, cap. II.

moderno, el Estado dispone de la propaganda que, con la llamada ingeniería de la comunicación, ha llegado a convertirse en una rama especializada de la tecnología actual[30]. La eficacia de los medios de comunicación se ve favorecida por el hecho de que la vida humana se desarrolla cada vez más en entornos artificiales, donde la naturaleza queda difuminada por la intervención humana. Al Estado, imitador de Satán, solo le queda sugerir por esos medios lo que se ha de pensar y hacer, de manera que el ciudadano, como el pobre discípulo de Rousseau, crea que hace lo que quiere, pero solo haga lo que el Estado le manda o permite.

En fin, para que al ciudadano no se le pase por las mientes revolverse como Eva contra Satán, le inocula la adecuada dosis de teorías deterministas. Según ellas la acción humana es tan previsible como la trayectoria de un cuerpo y sigue leyes tan determinadas como las de la física. Por raro que parezca, la libertad absoluta es perfectamente compatible con el determinismo. Porque la libertad, entendida como capacidad de realizar lo que brota de uno mismo, no excluye que ese brotar esté en realidad determinado, o condicionado, por leyes biológicas, psicológicas, económicas o de cualquier otro tipo. Por ejemplo, el evolucionismo radical defiende que todo acto animal y humano sigue a rajatabla la ley de la supervivencia de los más aptos; los psicoanalistas sostienen que el combate interior entre el yo, el ello y el super-yo determina nuestra conciencia desde la niñez; y los neoliberales mantienen que las leyes del mercado permiten predecir, según la ley de la oferta y la demanda, todo acto humano, dominado siempre por el propio interés. En fin, los conductistas creen que todo acto externo del hombre depende de condicionamientos previos procedentes de estímulos que refuerzan, positiva o negativamente, la conducta[31].

La utilidad que para el Estado tiene inculcar el determinismo en la mente del ciudadano consiste en eliminar todo sentimiento de respon-

---

[30] *Cf.* Mons. Barreiro-Carámbula, Ignacio, «El carácter antinatural de la libertad negativa».

[31] Todo ello constituye en el terreno de la acción humana una incoherencia similar a la del relativismo, porque los descubrimientos son actos humanos que según cada teoría tendrían que estar tan determinados como todos los demás actos y no serían sino el resultado de reflejos condicionados, de histerias o complejos, de respuesta defensivas al medio o de actos de intercambio económico para beneficio propio.

sabilidad. Porque, si esa libertad que pretende medirse por el propio yo estuviera en realidad determinada, de suyo no entrañaría responsabilidad alguna, ni tendría mérito o demérito. Hoy es común oír, por ejemplo, «no tengo la culpa de haberme enamorado de otra y de pedir el divorcio» o «no es culpa mía sentir atracción sexual por tal clase de persona, animal o cosa, y obrar en consecuencia»; como, por la misma, otro podría decir «no es culpa mía haberme enfadado ni haber pegado un tiro a mi vecino». Si el determinismo fuera verdadero, toda responsabilidad que la sociedad quisiera atribuir al hombre, en virtud de leyes positivas emanadas del Estado, sería tan convencional, arbitraria e injustificable como esas mismas leyes. Sin embargo, cuando se dan casos como el último de esos ejemplos, las leyes lo penalizarían a diferencia de lo que hoy ocurre con los dos anteriores.

Los teóricos del liberalismo del XVII y del XVIII construirán una teoría del origen de la sociedad y del fundamento del derecho que, prescindiendo de la ley natural y de la religión, tratará de armonizar la irresponsabilidad del hombre dotado de libertad absoluta con la posibilidad de que las leyes prohíban determinadas clases de actos y permitan otros.

*El liberalismo*

El liberalismo convirtió en bandera propia esta libertad que no admite ninguna norma que no proceda de la persona singular o colectiva. Vázquez de Mella enunciaba lo que llamó «el principio liberal» de la manera siguiente: «Toda persona, desde el individuo al Estado, tiene derecho a no reconocer como límites jurídicos de su libertad el dogma, la moral, el culto y la jerarquía católica»[32]. Ese principio consagra como fundamento de las corrientes políticas de nuestro tiempo lo que Palacios denominó «humanismo del bien congénito»[33], según el cual el hombre no tiene que obedecer más que al hombre, a su voluntad individual o general. El liberalismo se manifestará bajo muchas formas de organización política que, enfrentadas entre sí, configuran por completo el panorama social y jurídico del mundo moderno. Y como todas

[32] Vázquez de Mella, Juan, *Obras Completas*, t. III, pp. 287 ss.

[33] Palacios, Leopoldo Eulogio, «El humanismo del bien congénito», pp. 87-96.

ellas coinciden en reconocer la libertad de espontaneidad como fuente de la dignidad humana y como principio sagrado de la organización política, se puede decir, con toda razón, que el liberalismo es la raíz de todos los males que sufre el hombre moderno y la sociedad en que habita.

Los filósofos fundadores del liberalismo partieron de la idea de un hombre primitivo, anterior de algún modo a la formación de la sociedad, que estaba dotado por naturaleza de esa libertad absoluta; y entenderán que la sociedad procede de un pacto, o contrato, entre esos hombres. Ese pacto originario por el que se constituyeron las sociedades humanas fue concebido de muchas maneras, pero de ellas interesa resaltar aquí solamente dos.

*El pacto a la inglesa*

Una de ellas –representada por Locke[34]– es de carácter empírico y pragmático. Se propone en principio administrar, o gestionar, la diversidad de inclinaciones de los individuos de la sociedad, relegando al terreno de lo personal las cuestiones religiosas y metafísicas. Concibe el pacto constituyente como una cesión parcial de derechos individuales o familiares al aparato gubernamental, que se regirá por un sistema de contrapesos, teóricamente encargados de limitar el poder de los diversos órganos directivos de la sociedad.

La función de los distintos organismos rectores de la colectividad, que emana de este tipo de pactos, consiste solo en permitir la colaboración de los ciudadanos para la protección y la subsistencia de todos, sin que deba darse una doctrina comúnmente profesada ni más relaciones personales que las necesarias para tales fines prácticos. El resultado es lo que podría llamarse, con terminología de Toënnies, una sociedad donde no hay vivencia participada alguna y donde el nexo de unión entre los hombres es de tipo estrictamente contractual[35]. De este tipo son la mayoría de las sociedades democráticas y parlamentarias actuales, que admiten, como único fundamento de la convivencia, la máxima según la cual «la libertad de cada uno termina donde empieza

[34] *Cf.* Segovia, Juan Fernando, *La ley natural en la telaraña de la razón*, cap. II, § 6.

[35] *Cf.* Gambra, Rafael, «Comunidad o coexistencia».

la de los demás». Aunque las sociedades así constituidas parecen dejar un inmenso campo a la libertad individual, la indeterminación de los límites entre lo público y lo privado –entendido esto último como lo que queda fuera de la legislación estatal– hace que, de hecho, el Estado acabe controlando todos los aspectos de nuestra existencia. Cualquier conflicto de intereses, cualquier acontecimiento, convertido en inquietud pública fabricada por los medios de comunicación y puesta en boca de la «sociedad civil», sirve de pretexto para una intervención del parlamento, que excogita una nueva norma, dando lugar a un conjunto legislativo tan meticuloso y agobiante que deja reducida la libertad del hombre, supuestamente omnímoda, a la elección de un amo cada cuatro años.

De Locke se ha dicho que fue el más afortunado de los filósofos[36], porque mantuvo teóricamente lo que querían oír quienes obtuvieron la victoria en la revolución de 1688, convirtiéndose así en el filósofo oficial de la nueva organización política; porque su obra sirvió de inspiración a la formación de los Estados Unidos y a los filósofos franceses en que se apoyó la revolución de 1789; y porque su influencia como pensador que inició la corriente empirista fue enorme. Su inmenso éxito, sin embargo, no responde a la calidad de su filosofía, en general bastante pobre y deficiente. Las diversas facetas de su obra se guían por lo que algunos, con caritativo eufemismo, llaman «el sentido común», dejando de lado las exigencias de la lógica. Siempre que las consecuencias de sus propias teorías le llevaban a unos resultados opuestos a lo que pensaba el común de los mortales o las facciones políticas imperantes, Locke se abstenía suavemente de extraerlas y hacía un quiebro para concluir lo que tenía por sensato o lo que respondía a sus intereses. Filósofo al servicio del conde de Shaftesbury, cabecilla de la élite aristocrática partidaria del parlamentarismo, cada una de sus obras concluye lo que convenía a esa facción victoriosa. Su *Ensayo sobre el entendimiento humano* niega la posibilidad de conocer la esencia real de las cosas y sus premisas parecen conducirle a las puertas del escepticismo fenoménico, pero se conforma con declarar que el conocimiento solo consta de opiniones dudosas o, a lo sumo,

[36] Russell, Bertrand, *Historia de la filosofía*, RBA, Barcelona, 2005, p. 654.

probables. Eso le permite abogar en favor de una tolerancia universal con el pensamiento ajeno y a defender el parlamentarismo en el *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, en perfecta consonancia con el parlamentarismo. En su *Carta sobre la tolerancia* extiende similar condescendencia a la totalidad de las sectas protestantes, porque las cosas de la religión pertenecen exclusivamente a la conciencia individual; pero excluye a la Iglesia Católica debido a su intolerancia. Con ello se ve libre de la tutela papista, para contento de la Reforma y, de paso, justifica el expolio de los bienes eclesiásticos, fuente de la riqueza de la aristocracia parlamentaria. El carácter dudoso de todo conocimiento también le lleva a eliminar toda posibilidad de conocer la ley natural, de manera que deja la acción humana a expensas de la espontaneidad de la voluntad individual. Y, sin embargo, entiende que los hombres que vivían en estado de naturaleza se regían por una ley común, donde incluye solamente lo que conviene a sus teorías políticas. Por ejemplo, la necesidad de ser propietario para ser libre, de modo que quede justificada la democracia censitaria, acorde con los deseos de la misma aristocracia dominante. El éxito coronó su obra, pero fue un éxito anglosajón, tras el cual siempre se oculta una deshonestidad, en este caso del género intelectual.

*El pacto a la francesa*

No puede decirse que ese sea el defecto de la otra manera de entender el pacto social, que siendo de raíz filosóficamente racionalista, se caracteriza por llevar a sus últimas consecuencias las exigencias del contrato. Se trata de la teoría de Rousseau, que confirió al pacto un grado de unidad muy superior al de la mera gestión administrativa, convirtiéndose así en precedente e inspirador de los futuros totalitarismos. El punto de partida de su construcción da por sentada, como principio evidente, la libertad e igualdad de los hombres, entendidas ambas cosas como atributos innatos, anteriores a cualquier formación de la sociedad y a cualquier ley humana y divina.

El propósito de Rousseau fue retrotraerse al origen de la sociedad política, necesaria a su juicio para unificar la fuerza de los individuos, con vistas a reorganizar racionalmente la sociedad partiendo del mencionado principio evidente. En ese sentido declara, contra toda expe-

riencia y contra toda la historia[37], que antes de la existencia de cualquier autoridad, los hombres primitivos, libres e iguales, necesariamente tuvieron que haber hecho un pacto, o contrato social, porque sin ello no cabría que se hubieran sometido a poder alguno. Su razonamiento le lleva, pues, a colegir cómo debió de haber sido ese pacto primitivo para convertirlo en renovado fundamento del orden social.

Rousseau concibe el contrato social, acorde con la naturaleza libre e igual del hombre, como una especie de matrimonio llevado a cabo, no entre dos, sino entre todos los miembros que formaron la primera asamblea, en la cual cada uno se entregó a sí mismo por entero y con todas sus posesiones para formar una nueva persona colectiva a la que llama unas veces soberano y otras Estado. La virtualidad más importante de este pacto consistió en lograr la unificación de los hombres, con la consiguiente elevación de su fuerza y de su capacidad de acción, sin detrimento de su libertad e igualdad. Ahora bien, eso no debe concebirse como si los individuos, manteniendo su independencia, adquirieran un suplemento de utilidad al unirse por el pacto. Al contrario, la idea que tiene Rousseau del pacto exige una entrega radical que viene a ser una recreación del individuo, de modo que llegue a identificarse con el cuerpo social, hasta el punto de sentirse completamente libre cuando el cuerpo social legisla con independencia de toda autoridad y de todo principio. Si su libertad e igualdad se ensanchan al formar parte del todo social, eso debe entenderse en el sentido de que ese todo, del cual forma parte, no depende de ninguna norma que no haya surgido de él mismo ni reconoce autoridad alguna que le sea superior. Y así, según Rousseau, el hombre en su nuevo estado se convierte «de un animal estúpido y limitado que era, en un ser inteligente y un hombre». Del pacto procede, pues, no solo todo principio moral y toda autoridad, sino la naturaleza, la vida y el ser mismo del hombre:

> Quien se atreve a instituir un pueblo debe sentirse con fuerzas para cambiar, por decirlo así, la naturaleza humana; para transformar a cada individuo –que por sí mismo es un todo perfecto y solitario– en la parte de otro todo mayor del cual recibirá en cierto modo la vida y el ser; para alterar la

[37] *Cf.* Gil Robles, Enrique, *Tratado de derecho político*, t. I, l. I, cap. VII.

constitución del hombre a fin de fortalecerla; para sustituir la existencia física e independiente que todos hemos recibido de la naturaleza por una existencia parcial y moral[38].

Rousseau no se contenta con la sociedad contractual nacida de un pacto a la inglesa. Al contrario, critica, ya antes de Tocqueville, la supuesta libertad de los anglosajones reducida a la elección del gobernante. Él, por el contrario, tiene la pretensión de lograr una identificación de la libertad individual con la libertad del pueblo soberano del que cada individuo forma parte. Para lo cual no duda en propugnar gobiernos fuertemente unificados y en promover métodos, tanto represivos como positivos, que produzcan la unión de la mente y de los sentimientos de los individuos, entre sí y con el cuerpo social, de modo que llega a postular como grandemente útil y recomendable una religión civil, cuyo alcance y dogmas expone de la manera siguiente:

Hay, según esto, una profesión de fe puramente civil cuyos artículos puede fijar el soberano, no precisamente como dogmas de religión, sino como sentimientos de sociabilidad, y sin los cuales es imposible ser buen ciudadano ni fiel súbdito. Sin poder obligar a nadie a creerlos, el soberano puede desterrar del Estado a cualquiera que no los crea. Puede desterrarlo, no como impío, sino como insociable; como incapaz de amar con sinceridad las leyes y la justicia; y como incapaz de inmolar, en caso de necesidad, la vida al deber. Si alguien, después de haber reconocido públicamente estos mismos dogmas, obrase como si no los creyese, castíguesele con la pena de muerte; porque ha cometido el mayor de los crímenes que es mentir delante de las leyes.

Los dogmas de la religión civil deben ser sencillos, pocos, y enunciados con precisión, sin explicaciones ni comentarios. La existencia de una divinidad poderosa, inteligente, benéfica, previsora y próvida, la vida venidera, la dicha de los justos, el castigo de los malvados, la santidad del contrato social y de las leyes; he aquí los dogmas positivos. En cuanto a los negativos, los limito a uno solo, a saber, la intolerancia, que pertenece

[38] *Contrato social*, l. II, cap. VII.

a todos los cultos que hemos excluido (...) El que se atreva a decir, «fuera de la Iglesia no hay salvación», debe ser desterrado del Estado[39].

A diferencia de lo que se suele pensar, la completa aplicación de esta doctrina rousseauniana daría lugar, no a una democracia donde se pudiera mantener cualquier opinión, sino una sociedad estatista, totalitaria incluso, que se erigiría ella misma en objeto de un culto laico.

Estas dos formas de concebir el pacto constituyente y la subsiguiente facultad legisladora fundan las dos clases de despotismo que hoy padecemos. Uno, el pacto administrativo, constriñendo con leyes cada vez más minuciosas todos nuestros actos, produce el despotismo democrático[40]. El otro, el de Rousseau, al forzar nuestra conciencia hasta generar una adhesión interior a la comunidad que nos identifique con ella, conduce al totalitarismo. Del terrible resultado de ambos despotismos hablaremos más adelante. Pero el constitucionalismo no es solo pernicioso por tener estos efectos tan poco deseables, sino, más radicalmente, por los principios en que se funda.

La constitución no puede asimilarse en modo alguno a un pacto prudencial en orden a mantener un bien como la paz dentro de una sociedad dividida. Conlleva siempre una raíz anticristiana, porque funda la validez de la ley en la voluntad humana y no en la ley de Dios o en la ley natural. Bajo la sombra constitucional, todo acto legislativo está radicalmente dañado por la intención con que se promulga, pues remite explícitamente al soberbio designio humano de constituirse en legislador universal. Incluso en el caso de que materialmente la ley no conculcara los principios cristianos y naturales; incluso si se declarara que la república se somete, por voluntad popular, a las directrices morales de la verdadera Iglesia, los actos legislativos emanados de la asamblea estarían viciados de raíz y serían moralmente ilegítimos por la intención que los anima.

Las actitudes que los católicos puede tomar ante el principio liberal y sus consiguientes frutos pueden reducirse a dos. Una coincide con el rechazo radical del derecho nuevo contenido, por ejemplo, en los

[39] *Ibid.*, l. IV, cap. VIII.

[40] *Cf.* Ayuso, Miguel, «El totalitarismo democrático».

Fundamentos inmutables de la legitimidad española, sintetizados por el Rey Don Alfonso Carlos I[41], cuyo último punto exige el restablecimiento de «los principios y espíritu y, en cuanto sea prácticamente posible, el mismo estado de derecho y legislativo anterior al mal llamado derecho nuevo». El otro es el bautizo del derecho nuevo, o constitucional, de los derechos humanos y de los regímenes democráticos tal como aparece, por caso, en las directrices que la Conferencia Episcopal Española emitió poco antes del voto a la constitución de 1978[42]. Esta es la postura que, de hecho, ha adoptado la casi totalidad de la actual jerarquía católica. Pero de eso hablaré en el próximo capítulo, dedicado al liberalismo católico.

[41] Real Decreto de 23 de enero de 1936. *Cf.* Santa Cruz, Manuel de, *Apuntes y documentos para la historia del tradicionalismo español 1939-1966*, t. 1, pp. 14-15.

[42] «Una Constitución se justifica moralmente si salva, globalmente, estas o parecidas exigencias:

- que ofrezca una base idónea para la convivencia civilizada de ciudadanos, partidos y fuerzas sociales;
- que garantice suficientemente el ejercicio de los derechos humanos, de las libertades públicas y de los deberes cívicos;
- que respete los valores espirituales del votante; en nuestro caso, la libertad religiosa y los principios cristianos».

## Capítulo 5

# El liberalismo católico

Por liberalismo católico, o catolicismo liberal, se entiende la mixtura de la doctrina católica con las teorías del liberalismo vistas en el capítulo anterior. Esta corriente, que llega triunfante hasta nuestros días, empezó a principios del siglo XIX y fue constantemente condenada por el magisterio eclesiástico. En la segunda parte del pasado siglo logró impregnar la mente de una gran cantidad de eclesiásticos y vino a adquirir, en apariencia, el carácter de doctrina oficial de la Iglesia. La corriente en cuestión engloba una serie de movimientos que tienen un importante fondo de afinidad teórica, pero que, aprovechando sus indudables diferencias, trataron de distanciarse en la práctica unos de otros, sin reconocer su filiación común, con el fin de sortear las condenas de que fueron sucesivamente objeto[1]. Suele atribuirse a Lamennais, en su segunda etapa, la paternidad de toda esta corriente que, tomando la expresión en un sentido muy amplio, he llamado «liberalismo católico». Condenado Lamennais, sus doctrinas pervivieron, de manera abierta en la práctica pero solapada en lo doctrinal, dentro del grupo llamado «liberalismo católico» en su sentido más estrecho y preciso. Ese movimiento, encabezado por Montalembert y Lacordaire, discípulos ambos de Lamennais, y por el arzobispo Dupanloup, logró mantenerse oficialmente dentro de la Iglesia gracias a la discutible distinción entre tesis e hipótesis[2].

[1] El liberalismo y su versión católica fueron condenados, entre otros documentos pontificios, por la *Mirari vos* de Gregorio XVI, la *Quanta cura* y el *Syllabus* de Pio IX y la *Libertas* de León XIII.

[2] Que más tarde puso en su adecuado lugar León XIII. *Cf. Libertas*, §§ 23, 29, 30.

Otros movimientos inspirados de lejos o de cerca por Lamennais fueron el americanismo[3], el grupo de Marc Sagnier denominado *Le Sillon*[4], el modernismo[5], el neomodernismo[6] y ya, sin sufrir condenas netas, la triunfante tendencia encabezada por Maritain, próxima al personalismo, y el evolucionismo desmadrado de Theilard de Chardin.

*El liberalismo y la idea de progreso*

Empezaré por hacer un repaso del proceso que dio lugar al liberalismo, o, si se quiere, a la modernidad, con toda su secuela de sistemas políticos parcialmente enfrentados, aunque animados por un mismo espíritu. Ese proceso, según vimos, tenía su meollo en la transformación de la libertad racional humana, o libre albedrío, en libertad de espontaneidad, que es lo que mayoritariamente hoy se entiende por libertad. Vimos que se trataba de un camino dedicado a cercenar las normas naturales y sobrenaturales que guían al hombre en su acción. Bajo este punto de vista, el proceso en cuestión recibe, con razón, el nombre de *liberalismo*, cuyos epígonos son los totalitarismos nacionalistas y comunistas.

Este proceso no se presentó como la realización por etapas sucesivas de un proyecto compartido por quienes lo llevaron a cabo. Al contrario, cada momento de su desarrollo se produjo por destrucción de la etapa precedente y supuso la lucha, casi siempre violenta, contra ella. Lo que empezó con la navaja intelectual de Ockham terminó en la navaja física de la guillotina. En este sentido, el proceso en cuestión recibe el calificativo de *Revolución*.

Lo que al final de ese camino quedaba era la libertad de espontaneidad concebida como fundamento originario del derecho y como tarea en la que el hombre debe empeñar su obrar en este mundo. El hombre ya no tiene que alcanzar la perfección de sus potencias naturales, porque carece de naturaleza. Tampoco tiene que acomodarse a los dictados de la Revelación tal como la Iglesia los presenta, en un primer momento,

[3] Condenado por León XIII en la encíclica *Testes benevolentiae*.

[4] Condenado por Pío X en *Notre Charge apostolique*.

[5] Condenado por Pío X en la *Pascendi*.

[6] Condenado por Pío XII en *Humani generis*.

porque se entendió que Dios está en contacto con la conciencia de cada individuo y le dicta personalmente el camino de salvación que para él ha trazado según su inescrutable voluntad; y, posteriormente, porque vino a negarse la existencia de un Dios providente y, acabó por negarse a Dios mismo. La forma más acabada de este proceso se halla en Feuerbach y en Marx. El primero identifica a Dios con el hombre hipostasiado en los cielos y, el segundo, propone llevar a la práctica esa identificación, eliminando la religión, a los religiosos y a los creyentes. El hombre no tiene, pues, que llegar a ser otra cosa, sino lo que ya es, un ser libre del que emanan, sin más explicación, decisiones de actuación. La filosofía moral de la modernidad es *humanista*, en el sentido de que la única tarea del hombre es llegar a ser lo que es[7].

Liberalismo, revolución, humanismo, desígnese como se quiera, el proceso característico de la modernidad, dentro de su sobresaltada linealidad, necesita complementarse con una idea de la que hasta ahora no he hablado. Me refiero a la idea de *progreso*, tan popular desde tiempos de la Ilustración. Se ha pensado que esa idea, unida de hecho a todas las ideologías nacidas del liberalismo, no tiene especial relación con ellas, sino que es más bien un lugar común cuyo papel es solo instrumental. Según eso, apelar al progreso, o, como hoy se dice, al cambio, no sería más que un recurso retórico que asocia un sentimiento de esperanza a los proyectos ideológicos y les proporciona fuerza operativa. Sin embargo, la idea de progreso, vista como popularización de esa concepción degenerada del cristianismo que es el gnosticismo, permite entender de manera unificada las tres vertientes mencionadas de la ideología moderna.

La idea de progreso responde a una de las inclinaciones humanas que más fuerza han tenido a lo largo de todos los tiempos. Aristóteles, en un capítulo famoso de su tratado titulado *De interpretatione*, plantea un problema lógico que aquí no viene a cuento, pero es interesante porque parte de unas observaciones evidentes que pueden sernos útiles para comprender esa inclinación. El hombre vive en el instante presente que separa el pasado del porvenir, pero pasado y porvenir tienen, a ojos del hombre que recorre su sendero vital, un sentido muy

[7] *Cf.* Palacios, Leopoldo Eulogio, «La persona humana».

diferente: el pasado es necesario, no puede en el presente ser de otra manera a como ha sido. En cambio, el futuro en que se inserta la acción humana es contingente y se nos presenta como una incógnita abierta, que a cada momento se va convirtiendo en necesaria y sin vuelta atrás. El hombre, y, sobre todo, el hombre débil, siempre ha deseado hallar algún procedimiento que le dé seguridad ante la contingencia de su existencia mundana. Ha creído en la existencia de unos saberes herméticos poseídos por ciertos hombres elegidos –magos, arúspices, adivinos– que se decían capaces de conocer el futuro contingente de la misma manera que el común de los mortales puede prever los acontecimientos necesarios de la naturaleza, como un eclipse[8].

Al examinar las convicciones comunes de nuestra sociedad, hallamos la idea extendidísima de que la historia temporal del mundo está regida por una ley según la cual la humanidad se encamina hacia una época de felicidad y armonía completas[9]. No tenemos más que pensar en el escándalo que producen las atrocidades cometidas en nuestro mundo porque «se cometen en pleno siglo XXI». O la repetida argumentación según la cual no cabe sostener hoy tal o cual doctrina por pertenecer a etapas anteriores de la historia. Hay, pues, una creencia generalizada en el progreso del hombre hacia cotas superiores de «humanidad» y civilización, como ley indiscutible que rige el acontecer humano. Esta creencia que, en franca oposición a Aristóteles, pretende haber descubierto la ley necesaria de lo que puede ser de otra manera, carece por completo de fundamento en la experiencia, única

[8] Si miramos en el entorno tradicionalista, hallamos esa misma inclinación so forma de análisis y comparación del Apocalipsis y de profecías de toda clase que, unidas a las diversas apariciones, se emplean con la imposible esperanza de descubrir el futuro y librarnos de la incertidumbre vital. ¡Qué cantidad de esfuerzos echados a perder y qué cantidades de creyentes reducidos a la inoperancia por estar convencidos de que saben lo que necesariamente va a venir y de que, por tanto, nada hay que hacer! Hace falta recordar, una y otra vez, que no se sabe ni el día ni la hora; que, el día de su venida, Nuestro Señor nos ha de encontrar despiertos como a las vírgenes prudentes y que hemos de emplear hasta nuestras últimas fuerzas en el cumplimiento del deber para con el prójimo, la patria y Dios, de manera que podamos decir con la serenidad de Domingo Savio que, si supiéramos que vamos a morir esta noche, seguiríamos haciendo lo que estamos haciendo.

[9] *Cf.* De Corte, Marcel, *L'homme contre lui-même*, cap. VII.

fuente de conocimiento sobre los hechos contingentes. Algunos la justifican recurriendo al inmenso desarrollo de la técnica en los últimos siglos, el cual, aunque indudable, es, por una parte, igualmente contingente, y, por otra, no tiene nada que ver con el progreso moral y político del hombre, ni augura nada en favor de una humanidad feliz o infeliz. Los cachivaches inventados por el hombre son siempre instrumentos neutros en lo que a su buena o mala utilización se refiere. En realidad, la fe generalizada en el progreso de la humanidad no tiene nada que ver con la observación del reciente desarrollo tecnológico, sino que hunde sus raíces en creencias muy anteriores, parcialmente inspiradas en ideas procedentes de un cristianismo degenerado.

La Revelación cristiana introdujo la idea de un desarrollo lineal y no cíclico en la concepción de la temporalidad. Hubo un principio y habrá un final en la historia del mundo creado por Dios y distinto de Él. También nos enseña que hay tres edades articuladas en torno a la primera venida de Nuestro Señor y su segunda venida triunfante que dará fin a la historia. La primera edad es la que precede a la caída, la segunda, la edad de la ley mosaica y, la tercera y última, la de la ley evangélica, o época final del mundo. Pero esas edades son divisiones de la Historia Sagrada, de la cual Dios nos ha revelado solo lo necesario para nuestra salvación[10]. Se refieren, conforme a la interpretación agustiniana[11], a la dimensión trascendente de las cosas que atañen a Cristo y la Iglesia y no a la dimensión temporal, u orden de las cosas profanas no directamente unidas a la salvación, como son los reinos que nacen y desaparecen a lo largo de la historia intramundana[12]. La Revelación no habla para nada de las etapas de la sociedad temporal. Solo sabemos que atendiendo a la Historia Sagrada, o de la salvación, la historia temporal del mundo está en su etapa final. Fuera de eso, el acontecer del día de mañana sigue siendo para nosotros tan imprevisible como lo era para los paganos.

Suele atribuirse a Joaquín de Fiore (s. XII) la interpretación de las etapas de la Historia Sagrada como etapas de la historia temporal,

[10] Meinvielle, Julio, *De la cábala al progresismo*, Epheta, Buenos Aires 1994, p. 363.

[11] *La ciudad de Dios*, XX, 7, 8 y 9.

[12] Voegelin, Eric, *La nueva ciencia de la política*, p. 171 s.

inmanente a este mundo, y la renovación de la idea de un milenio[13] de felicidad terrena dentro de la tercera edad de la historia. Según su versión de las profecías cristianas, cuyos antecedentes gnósticos ya fueron ridiculizados por San Agustín, la historia temporal del hombre consta de tres etapas: la de Dios Padre, la de Dios hijo, que incluye la historia posterior a la Encarnación, y la de Dios Espíritu Santo, edad futura, que se identifica con el milenio feliz de que parece hablar el Apocalipsis[14]. Esta interpretación, que supone una asimilación de la historia de la salvación con la historia temporal humana, divide en dos etapas lo que para la concepción clásica son los últimos tiempos (desde la primera hasta la segunda venida de Nuestro Señor). En su versión secularizada, que prescinde de lo que originariamente tenía de cristiana, la división joaquinita de la historia humana en tres etapas adquirió, desde el Renacimiento, una gran popularidad que se deja ver, por ejemplo, en la división de la historia en la edad antigua, media y moderna; en la teoría de Comte de los tres estadios de la humanidad; en la concepción dialéctica de la historia, mantenida por Hegel y Marx, que también consta de tres momentos, e incluso en la idea nazi del tercer Reich.

Esta noción de progreso, nacida de una degeneración del cristianismo, permite entender de manera unificada las distintas vertientes de la ideología común de los tiempos modernos de que hablaba arriba. La idea que preside la inmanentización de la historia de la salvación es que el mundo tiende ineluctablemente hacia una edad dichosa en la que el hombre recuperará su dignidad primitiva (humanismo); dignidad que se identifica con la libertad absoluta, o libertad de espontaneidad, por cuya virtud el hombre, sin necesidad alguna de ley externa a sí mismo (liberalismo), vivirá en paz y armonía con sus semejantes (milenio), aunque para ello tendrá antes que derribar las trabas que la civilización ha ido superponiendo a su bondadosa naturaleza (revolución). Esta visión sintética de las diversas facetas del liberalismo permite entender cómo sus doctrinas lograron penetrar en la mente de muchos católicos.

[13] Idea mantenida por algunos de los gnósticos y por algunos Padres de la Iglesia.

[14] 20, 1-15.

*Lamennais y Martitain*

Lammenais[15], clérigo francés que vivió entre 1782-1854, fue, en una primera etapa de su desarrollo intelectual, el adalid del ultramontanismo, que defendía la independencia de la Iglesia y el primado absoluto del Sumo Pontífice. Se oponía al liberalismo, causante de la Revolución francesa, pero también al galicanismo, o tendencia de los monarcas absolutos a atribuirse funciones propias del gobierno de la Iglesia, como la designación de autoridades eclesiásticas o el pase regio. En uno de los escritos de esa etapa se empeñó en haber descubierto un método nuevo para defender la sociedad tradicional y la Iglesia. Dicho método, contrario al racionalismo cartesiano, propone como criterio último de verdad lo que llamaba «la razón general» que el hombre posee naturalmente y que, tomada en conjunto, es infalible. Ese criterio, que no era tan nuevo como él pretendía, atribuía a todo hombre, sin necesidad de la gracia, una especie de iluminación divina inerrante que, en su conjunto, responde a los dictados de la Providencia sobre la historia de la humanidad. Semejante idea fue duramente criticada por los eclesiásticos franceses de inclinación galicana y partidarios de la restauración. Las descalificaciones produjeron en Lamennais, de natural intransigente y soberbio, un vuelco radical en su postura política. De defensor de la vuelta al régimen tradicional previo a la Revolución se convirtió en el valedor, desde el cristianismo, de las libertades mantenidas por la Revolución. En realidad, para dar esa pirueta aparentemente contradictoria, solo tuvo que decidir que la razón general no estaba del lado de la tradición o, mejor, del llamado «Antiguo Régimen» que, a ojos de Lamennais, se había vuelto definitivamente corrupto, sino en el movimiento universal representado por las revoluciones de 1789 y de 1830. En ellas, a pesar de su aparente oposición a la Iglesia, creyó ver reflejados los designios de la Providencia. En la libertad revolucionaria veía una defensa de la completa independencia espiritual de la Iglesia, contraria a las transacciones con el Estado y a la consiguiente subordinación a sus intereses políticos. A su juicio, esa libertad conduciría hacia una época de plenitud de la Iglesia, donde todos los hombres vendrían a someterse a la suave y pacífica autoridad del Sumo

[15] *Cf.* Gambra, Andrés, «Los católicos y la democracia», pp. 124-166.

Pontífice, sin necesidad de emplear violencia o coacción alguna[16]. De ahí su lucha a favor de la completa separación de la Iglesia y el Estado, su apasionada defensa de la república y del régimen democrático con sufragio universal, de la libertad religiosa, de asociación, de educación y de prensa.

En otras palabras, Lamennais pensaba haber descubierto la ley que rige la historia de los hombres. Entendía que la humanidad, bajo el influjo de la divina Providencia, se encaminaba hacia una emancipación del hombre que se lograría por medio de las mismas libertades propugnadas por el laicismo liberal. En ese sentido, decía que la innumerable sucesión de transformaciones políticas sufridas por Francia en los últimos tiempos no había dejado más que dos cosas: Dios y la libertad. Vino, pues, a poner en la libertad de autonomía las mismas esperanzas que el liberalismo, pero dio la vuelta al sentido de la libertad moderna: la voluntad individual y la voluntad popular, en vez de concebirse de manera secularizada y nihilista, es decir como emancipación respecto de toda norma y autoridad externa, se convirtió en libertad entendida como presencia natural de la divinidad en el interior de todo hombre, sin necesidad de la gracia sacramental[17]. Así entendida, la esperanza puesta en la emancipación de la libertad también era inversa a la del laicismo, pues a su juicio, una vez eliminada la tutela estatal, se cumpliría la supuesta promesa de una sociedad cristiana en este mundo: «No hemos hecho –decía– sino entrar en el periodo en que se cumplirán las últimas promesas que el Redentor ha hecho al hombre»[18].

---

[16] «Creemos firmemente que el desarrollo de las luces modernas traerá no solo a Francia sino a Europa entera a la unidad católica que, más adelante, y por un progreso sucesivo, atrayendo a ella al resto del género humano, lo unirá en una sola fe y en una misma sociedad espiritual: *y se hará un solo rebaño y un solo pastor.* Pero (...) creemos al mismo tiempo que la religión debe estar hoy completamente separada del Estado» (La Mennais, F. de, *Oeuvres complètes*, Minerva, Frankfurt, 1967, t. X, p. 151).

[17] «La Iglesia separada de las cosas del tiempo, ajena a la política, sin más armas que la persuasión (...) los pueblos la saludarán con transportes de amor y de esperanza. Pues, cualquiera que sea la debilidad del hombre y su corrupción nativa, lo que le llama a su origen, a su naturaleza primera, jamás pierde su imperio sobre él: hay en su corazón una fibra inmortal, la que hace vibrar la religión» (*ibid.*, p. 224).

[18] *Ibid.*, p. 346.

Las ideas de Lamennais, expresadas con una franqueza sin reticencias, fueron condenadas, sin nombrarle, en la encíclica *Mirari Vos* de Gregorio XVI y, luego, nombrando su obra en la encíclica *Singulari nos*. El liberalismo católico seguirá obrando, sin embargo, y constituirá en Francia un partido cuyos más destacados miembros fueron discípulos de Lamennais unidos a religiosos como Mons. Dupanloup. Estos aprendieron la lección y se tornaron mucho más cautos. Evitaron declaraciones doctrinales y procuraron favorecer en la práctica las ideas de su maestro. Pero dejaré de lado la multitud de los epígonos de Lamennais[19] para ver cómo, gracias a Maritain, estas ideas triunfaron un siglo después.

Como Lamennais, Maritain (1882-1973) fue un converso. Él también adquirió gran fama en las filas del catolicismo como defensor del pensamiento clásico y cristiano, como tomista y como paladín de la Acción Francesa que tenía una ideología relativamente tradicionalista. Ya lo hemos visto: la condena de esta formación política le hizo cambiar el rumbo en sus concepciones políticas que se reformaron hasta dar a luz su doctrina del humanismo integral. Su sistema[20] vendrá a extraer conclusiones muy próximas a las de Lamennais, pero el bagaje intelectual de Maritain y su formación escolástica, mucho más sólida que la de Lamennais, le permitirán dar una fundamentación aparentemente tomista a unas concepciones políticas en realidad completamente ajenas a Santo Tomás y al pensamiento político tradicional.

El sistema maritainiano se funda, como tantos otros, en una concepción del hombre. De ella he hablado anteriormente, cuando expuse que el hombre, según Maritain, tiene como dos partes, principios o polos: el individuo y la persona. Esta distinción no parece tener más finalidad que la de justificar la manera especial en que Maritain concibe la perfección de la sociedad civil. La teoría maritainiana de la ciudad se caracteriza por ser a la vez comunitaria y personalista, atendiendo a su relación con los dos polos humanos que acabamos de ver. El fin de la sociedad se halla en el bien común, y como ese bien es superior al bien de cada individuo, la ciudad ha de ser comunitaria. De otra parte, ese

[19] *Cf.* Havard de la Montagne, Robert, *Historia de la democracia cristiana.*

[20] *Cf.* Palacios, Leopoldo Eulogio, *El Mito de la Nueva Cristiandad.*

bien común inmanente se ha de subordinar, como bien infravalente, al bien superior de la persona, que se identifica con el desarrollo de su libertad de autonomía, de modo que la ciudad, además de comunitaria ha de ser personalista. En otras palabras, la finalidad de la ciudad temporal no debe apuntar directamente al orden del universo querido por Dios, sino al enaltecimiento de la dignidad humana o, si se quiere, a la adquisición plena por parte de toda persona de la libertad de espontaneidad y, solo a través de esa plena realización, al establecimiento del orden político cristiano.

A esta construcción, que se presenta como si se apoyara en Santo Tomás (aunque para ello tiene que forzar numerosos pasajes de su obra), parece faltarle una pieza. En la teoría de Maritain, la colaboración de la ciudad temporal ha de apuntar, no a favorecer la propagación de la fe católica y a facilitar la obra redentora de Nuestro Señor a través de su Iglesia, como mantenía la doctrina tradicional, sino a que el hombre, todo hombre, adquiera la plena libertad de espontaneidad, lo cual evidentemente supone la libertad religiosa y no dar prerrogativas especiales a la Iglesia católica. ¿Cómo entonces cabe sensatamente esperar que de esa colaboración venga a resultar una forma nueva de ciudad cristiana? Para entenderlo hay que presentar la filosofía de la historia que Maritain sostiene y ver cómo, a su juicio, el ideal intemporal de la ciudad personalista y comunitaria se ha realizado a lo largo del tiempo.

Para decirlo en pocas palabras y sin matices: el ideal cristiano de la ciudad comunitaria y personalista se realizó imperfectamente en la Edad Media, durante la cual la organización política se puso ingenuamente bajo el poder eclesiástico, dando lugar a lo que Maritain llama «el ideal del Sacro Imperio». La época moderna, por el contrario, se caracteriza porque el hombre adquiere tal conciencia de su propia dignidad que se vuelve antropocéntrico, o humanista, y llega a ver en la Iglesia un poder opresor. Ahora bien, Maritain entiende que la historia no permite reproducir situaciones anteriores y que cualquiera de las etapas por las que atraviesa bajo la providente mirada de Dios tiene alguna ventaja o superioridad sobre las situaciones precedentes. De ahí que proponga y augure el advenimiento de una Nueva Cristiandad que realizará de manera completa el ideal comunitario y personalista. Esta Cristiandad futura tendrá, según él, las ventajas de las edades precedentes: será teocéntrica, como

el Medievo, y mantendrá la toma de conciencia de la libertad de autonomía, como el humanismo moderno, pero no tendrá ni la desventaja de la inconsciencia medieval ni del antropocentrismo modero. En esa Nueva Cristiandad, el Estado deberá ser laico: se ocupará del bien común material, pero no se inmiscuirá en lo espiritual ni en la «sagrada» conciencia del individuo y, al mismo tiempo, será cristiano, en cuanto favorecerá la sagrada libertad de autonomía, sin ofrecer resistencia a la acción personal de los católicos dentro del orden político. Es decir, será cristiana, pero no por intervención de los poderes políticos, sino por una especie de animación desde abajo, desde las personas, que dejarán sentir en la ciudad su influjo individual de cristianos. En otras palabras, será un estado laico, pero vitalmente cristiano[21].

En Maritain encontramos los mismos puntos esenciales que resaltábamos en Lamennais, aunque expuestos con mayor precaución y con un estilo filosófico muy diferente. Maritain creyó haber dado con la ley providencial de la historia humana que, a través del humanismo ateo, empuja al hombre a adquirir una conciencia de su libertad y de su dignidad. Creyó que, una vez reducido el régimen político temporal a la consecución del bien común material y una vez apartada toda pretensión de influencia sobre los asuntos espirituales, la libertad de autonomía, es decir la libertad del liberalismo, se confundiría con la libertad de los santos. En fin, creyó que, por ese medio, la humanidad se encaminaría hacia una nueva cristiandad que evitaría los inconvenientes del teocentrismo medieval y del antropocentrismo moderno, para enderezar sus pasos hacia una edad dichosa colmada de bienes, sin mezcla de mal alguno.

Tanto Lamennais, que en las primeras décadas del XIX fue condenado por la Iglesia y acabó sus días fuera de ella, como Maritain, que desde mediados del XX adquirió una influencia cada vez mayor en los ambientes eclesiásticos y acabó sus días encumbrado dentro de la estructura eclesial, coinciden en lo esencial. Ambos creen en una ley histórica regida por la Providencia que favoreciendo la completa libertad de conciencia, o de autonomía, culminará en una época futura de florecimiento cristiano.

---

[21] Maritain, Jacques, *Humanisme Integral*, Aubier, París, 1936, pp. 194-5.

A su vez, estas ideas coinciden con las del liberalismo, condenado por la Iglesia, en las ideas de libertad, humanismo, revolución y progreso. Pero aún podemos llevar más adelante nuestro análisis y mostrar de manera más profunda lo que tienen de común y lo que distingue al liberalismo católico del liberalismo laicista.

*La gnosis*

Arriba hemos visto cómo el enaltecimiento de la libertad de espontaneidad, así como el carácter humanista y revolucionario del liberalismo se conjugan entre sí gracias a la idea de progreso; y he sugerido que esa idea está inspirada en el gnosticismo. Pero no he señalado en qué consiste esa herejía. Creo que es hora de hacer brevemente su presentación, pues eso permitirá ver lo que une y lo que diferencia ambas formas de liberalismo.

El principio fundamental de la corriente gnóstica se halla en la idea de una divinidad inmanente al mundo. El cristianismo es creacionista, es decir, entiende que Dios creó el mundo que es, en su conjunto, una cosa distinta de Dios. En cambio, el inmanentismo gnóstico es emanatista. El mundo es una irradiación, difusión o expansión emanativa, de un dios bondadoso. Por una especie de degeneración, su ser se prolonga en el mundo a lo largo de una historia, donde, por decirlo así, se produce una lucha con otro dios maligno[22], o principio material, que culminará con la victoria del bien. Los hombres, según predomine en ellos uno u otro principio, se dividen en dos clases fundamentales que los primeros gnósticos llamaban respectivamente los hombres *espirituales* y los *materiales*. A estas dos clases ha de añadirse una tercera: la de los hombres comunes, o *psíquicos*, que viven a caballo entre las dos clases anteriores. La victoria final vendrá gracias al obrar de los espirituales, o puros, cuyas potencias intelectuales y volitivas, en contacto con la divinidad, les proporcionan un conocimiento infalible y una voluntad recta en todo lo que a la salvación se refiere. Gracias a ellos

[22] Que es el creador del mundo material, según las versiones del gnosticismo influidas por el maniqueísmo. Sobre la historia y las múltiples doctrinas fantásticas de los gnósticos puede consultarse Ehrhard, Albert, *La Iglesia primitiva*, tomo I de *Historia de la Iglesia*, J. M. Caballero (trad.), Rialp, Madrid, 1962, p. 146 ss.

los innumerables psíquicos, seguidores de mil doctrinas parcialmente verdaderas pero mezcladas con enseñanzas de índole perversa o material (las religiones y credos de cualquier tipo) irán derribando los obstáculos procedentes del mal y limpiando su nebulosa mente hasta que todos los hombres vivan en armonía durante un milenio final.

En esta somera descripción, que no pretende ser histórica ni responde a ninguna forma determinada de gnosticismo, se ve con claridad que contiene elementos completamente ajenos al cristianismo, como el dios malvado. Pero también se ve que debe mucho al cristianismo, aunque todo cuanto coge de él lo transfiere, como si dijéramos, del cielo a la tierra. La creación se convierte en emanación de un dios presente en el mundo; la historia se hace lineal con un principio y un fin que termina en un paraíso, pero un paraíso terrestre. La acción divina salvará finalmente al hombre, pero no porque el Dios que está en los cielos nos haya revelado lo que necesitamos para la salvación, ni porque se haya encarnado, haya vivido entre nosotros y nos haya concedido, a través de su Iglesia, la gracia sobrenatural que nos permite beneficiarnos de su acción redentora. Al contrario, el dios gnóstico obra sobre el hombre desde el interior del mundo y, al que ha alcanzado la libertad de espontaneidad, le da a conocer los secretos de su voluntad y le empuja suavemente a trabajar por el reino de paz y amor futuro.

El liberalismo político, como vimos en el capítulo anterior, se funda sobre la transformación de la idea cristiana de libre albedrío en libertad absoluta de espontaneidad. Aunque nacido del cristianismo, desde el calvinismo inició un proceso de politización y de secularización cada vez más pronunciado. Con el absolutismo la Iglesia se subordinó al Estado; con Locke, la religión se redujo al terreno de la conciencia personal y la Iglesia al de sociedad privada; con Rousseau la religión se transformó en instrumento de la voluntad popular. Después, pasó a no verse en la religión sino una fuente de males que debía ser cercenada para el buen funcionamiento de la sociedad civil, lo cual llegó a su colmo con Marx, que se propuso la reducción práctica de la alienación religiosa. Según el marxismo, el decurso histórico, cuyos secretos, como para todo gnosticismo, son accesibles al hombre, se concibe como una progresiva emancipación respecto de la religión, de modo

que el paraíso final será estrictamente natural y humano, sin sombra de los perniciosos intereses ocultos tras la religión.

Por su parte, el liberalismo católico, con su exaltación de la libertad de autonomía, con su visión progresiva de la historia, con su esperanza en una sociedad feliz, se puede decir que tiene las mismas raíces que el liberalismo laicista. Ambos pertenecen al mismo género ideológico de inspiración gnóstica. Sin embargo, se contraponen como el derecho y el envés, o como el positivo y el negativo de una misma fotografía. Allí donde el liberalismo pone la libertad absoluta como puro poder humano, el liberalismo católico pone la libertad como condición para recibir desde dentro la inspiración divina. Allí donde el liberalismo pone la emancipación respecto de la tutela eclesiástica, el liberalismo católico pone la liberación de las intromisiones políticas; allí donde el liberalismo y sus epígonos ponen la humanidad sin Dios, el liberalismo católico pone una humanidad divinizada; en fin, allí donde el liberalismo pone la acción del Estado, el liberalismo católico pone la acción de la Iglesia.

Alguno pensará que todo lo dicho está muy bien como análisis histórico de la corriente liberal-católica, pero no verá con claridad que nada de todo ello refleje el pensamiento de la moderna clerecía, en la cual se reconocen algunos ingredientes de lo expuesto, pero no llegan a constituir un sistema ni medio parecido al que aquí se ha descrito. Probablemente en la mente de numerosos eclesiásticos se dé una mezcla incoherente de tradición católica y liberalismo, pero también es indudable que en la mente de muchos predomina un fondo muy sistemático de la gnosis liberal en su versión católica, aunque no sean conscientes de ello.

Pero no voy a tratar de demostrar esto. Desde luego no me meteré en el proceloso terreno de los recientes textos oficiales de la jerarquía eclesial, donde una cierta ambigüedad metódicamente cultivada[23] impide hacer juicios claros. Me conformaré con señalar que en una estructura eclesial donde se ha hablado de un nuevo pentecostés, donde las más altas jerarquías parecen más preocupadas de pastorear al común de los

[23] *Cf.* Alvear, Julio, «El eje principal. Aproximación política a la declaración *Dignitatis humanae*».

mortales que a las ovejas de Nuestro Señor, donde el ecumenismo de las religiones constituye una preocupación de primer orden, hay un cierto aire de gnosis católico-liberal bastante evidente. Pero no insisto en esos temas de índole teológica, pues nuestra preocupación es de orden político.

Uno de los resultados que más nos interesa para ese propósito es la desaparición, tanto en el liberalismo político como en el católico, de la enseñanza tradicional sobre la relación armónica que debe existir entre el poder civil y la Iglesia. Es claro que el liberalismo laicista es el no va más del cesaropapismo, en cuanto pretende eliminar todo poder eclesiástico. Pero no es menos verdad que el liberalismo católico entraña una forma radical de hierocracia, o de clericalismo, que transfiere a las jerarquías eclesiásticas la dirección de la acción política propia de los laicos.

Esto puede resultar chocante, pero basta con pensar en la clase de influencia que los eclesiásticos ejercen sobre la política de los católicos. Podría traer a colación cómo han aceptado y promovido la democracia actual, cómo se han metido a aconsejar el voto a tal o cual partido, cómo impiden las formaciones políticas de católicos y otras muchas cosas; pero prefiero resaltar cómo los eclesiásticos han adoptado gozosamente lo que para Voegelin era una actitud característica del gnosticismo político laico. Ese gnosticismo, común a muchas corrientes modernas, rechaza la realidad existencial presente y demoniza la actitud clásica que consistía en ejercer la virtud de la prudencia, a la luz de la justicia y del bien común, para resolver las situaciones contingentes de la mejor manera posible. En vez de tomar las medidas adecuadas a las circunstancias, el gnosticismo político se olvida de los peligros reales contra la existencia de la sociedad para «combatirlos con operaciones mágicas pertenecientes al mundo del ensueño, tales como la desaprobación, la condena moral, las declaraciones de propósitos, las resoluciones y llamamientos a la opinión mundial, la calificación de los enemigos como agresores, la proscripción de la guerra, la propaganda por la paz mundial y el gobierno universal, etc.»[24].

Esta actitud «mágica», propia de la política laica de hace unos decenios, parece hoy confinada a los ambientes eclesiales. Se caracte-

[24] Voegelin, Eric, *La nueva ciencia de la política*, p. 263.

riza por contentarse con lamentaciones y declaraciones inspiradas en un ideal utópico, ajeno a la cruda realidad, y por desautorizar cualquier operación efectiva para resolver los problemas concretos del presente. Tras ellas se oculta la creencia gnóstica en el gobierno intramundano de la Providencia divina que, a través de los avatares contingentes, por lamentables que sean, conduce a la humanidad hacia la inexorable realización de una perfección futura dentro de este mundo. Esa creencia, adaptación eclesial de presupuestos liberales, ha producido, desde las alturas de la jerarquía eclesiástica, la actual parálisis de la actividad política del catolicismo[25]; lo cual, además de una tergiversación profundísima de la concepción cristiana de la ciudad, constituye la forma más radical de clericalismo hasta ahora conocida.

Como ya dijo Pío IX en 1871:

> Debo decir la verdad a Francia. Hay en ella un mal más temible que la revolución de la *Commune*, con sus hombres escapados del infierno, que han paseado el fuego por París. Este mal es el liberalismo católico[26].

[25] *Cf.* Dumont, Bernard, « Préjugés paralysants ».

[26] Citado por Manterola, Vicente, «Don Carlos o el petróleo (fragmentos)», p. 314.

## Capítulo 6

## Patria y nacionalismo

«Fuimos creados por Dios y debemos volver a Él. Nuestra vida es un viaje hacia la casa del Padre que nos espera». Así empieza el ejercicio de la buena muerte. A esa casa del Padre, Santo Tomás la llama Patria en su sentido superior y primero, porque patria viene de «padre» y Padre es el que está en los cielos, tal como dice la principal oración del cristiano instituida por Dios Hijo. Santo Tomás también llama «patria» a la sociedad en que vivimos los hombres mientras penamos en este mundo. Esa patria terrena no perdurará en la patria celeste, ni tendrán vigencia los deberes a que nos obliga, pero sí perdurará el don de la piedad y la reverencia entre los que gozan de la beatitud en presencia del Padre celestial. Para alcanzar la beatitud en el cielo tenemos antes que vivir rectamente en este mundo de miseria, como lo llama Santo Tomás, y cumplir, entre otros muchos deberes, con los que se refieren a la patria terrestre, muy frecuentemente desconocidos, despreciados o malinterpretados, incluso entre los tradicionalistas.

La virtud que consiste en dar constantemente a cada uno lo suyo es la virtud general de la justicia. Hay, sin embargo, una virtud específica que tiene por objeto esa sociedad que es la nuestra, en cuanto es nuestra, y solo con ella puede ejercerse. Se trata de la virtud de la piedad patriótica, o patriotismo.

Del patriotismo se ha hablado mucho siempre, pero muy especialmente en estos tiempos de cambio e inestabilidad, donde unos creen que el patriotismo está obsoleto, mientras que otros, absorbido su buen criterio por siglos de nacionalismo, lo ensalzan exageradamente para que el Estado no desaparezca y vuelva a tener el lugar absolutamente

prioritario que, a su juicio, merece; otros más identifican el patriotismo a los sentimientos que suelen acompañarlo y algunos, en fin, confunden el objeto de esa virtud con una serie de cosas que solo secundariamente tienen que ver con la patria.

Este abanico de posibilidades, desviadas más o menos profundamente de las nociones tradicionales de patriotismo y de patria, pueden producirnos cierta perplejidad, inducirnos a error y tentarnos con soluciones de moda. Tentaciones tanto más peligrosas cuando el separatismo, el europeísmo y la globalización nos azuzan a «hacer algo» en favor de la patria y los afectos patrióticos no saben hacia dónde apuntar. Las maneras erróneas de concebir la patria y el patriotismo han producido, o han contribuido a producir, muchas de las contiendas exteriores e interiores más crueles de los últimos tiempos. Dilucidar la esencia del patriotismo no es, pues, una disquisición teórica propia del ocioso academicismo, sino una cuestión práctica de la mayor importancia. En lo que sigue, intentaré aclarar, desde la perspectiva clásica, qué es el patriotismo y cuál es su vigencia. Lo haré apoyándome sobre todo en Santo Tomás y en algunos de sus intérpretes dentro del carlismo[1], pero teniendo cuidado de distinguirlos de los autores tradicionalistas que, influidos por terminologías, doctrinas y hechos de la historia reciente, han emborronado la doctrina clásica.

*Naturaleza del patriotismo*

Hoy acostumbra a llamarse[2] «patriotismo» a una de las especies de la virtud que Santo Tomás llamaba «piedad» y, más concretamente, a la piedad para con la patria terrena. En cuanto virtud se trata de un hábito, o costumbre, de obrar bien, es decir de hacer las acciones que, en última instancia, conducen a la beatitud, o salvación. La diversidad de las virtudes se establece según sea su objeto. Hay deberes para con nosotros mismos, para con los demás hombres y para con Dios. La virtud de la piedad, emparentada con la virtud de la justicia, se caracteriza porque su objeto son aquellos seres con los que tenemos una deuda

[1] Como Francisco Elías de Tejada en «La idea de "pietas" en Santo Tomás de Aquino» y Rafael Gambra en «Los principios de la política según Santo Tomás de Aquino».

[2] Royo Marín, Antonio, *Teología Moral para Seglares*, BAC, Madrid 1996, t. 1, § 862.

que nunca podremos pagar. Uno de los rasgos que diferencian la piedad de la justicia es que la justicia exige el pago en cantidad igual al bien recibido, mientras que la piedad solo puede devolver lo debido de manera muy parcial, de modo que lo devuelto nunca puede igualar a lo debido[3].

La piedad en un sentido eminente tiene por objeto a Dios, al que todo debemos. Pero, también cabe la piedad respecto de los seres creados. Primero, para con nuestros padres, a los que debemos la vida, su conservación y la educación; y, segundo, con la sociedad de hombres en la que hemos nacido y a la cual debemos el orden, la herencia cultural, las costumbres y los demás bienes que han permitido la conservación y perfeccionamiento de nuestra familia y de nuestra vida. Fuera de la piedad para con Dios, que se identifica con la virtud de religión, hay, pues, dos clases de piedad: la piedad filial y la piedad para con la patria, o patriotismo. Esta virtud, próxima a la justicia y a la caridad, tiene la característica especial de no poderse practicar más que con unos hombres determinados. Dios ha querido que nazcamos de unos hombres concretos, y no por generación espontánea o de esporas, como las setas; y ha querido que eso se haga dentro de una sociedad más amplia, gracias a la cual ha podido mantenerse la familia en que hemos nacido. Entre las criaturas de este mundo, solo podemos ejercer la virtud de la piedad respecto de esa sociedad y de esos hombres que son nuestros padres, mientras que la justicia hemos de ejercerla con cualquiera al que debamos algo y, la caridad, con todos los hombres.

El conjunto de las acciones para corresponder a la deuda contraída con los padres y la patria suelen llamarse «culto». Ese término hoy parece restringido a los actos por los que manifestamos la virtud de la religión y del amor a Dios, pero, cuando se aplica a los padres o a la patria, han de entenderse de manera más amplia. A los padres y a la patria no se les debe culto de latría, o de adoración, que solo ha de darse a Dios[4]. El culto a los padres consiste esencialmente en respetarles, obedecerles, visitarles y, si las circunstancias lo exigen, es decir accidentalmente, en atender a sus necesidades, como puede suceder

[3] *S.T.*, II-II, 80, c.

[4] S. Agustín, *La ciudad de Dios*, l. X, cap. 1 y Sto. Tomás, *S. T.*, II-II, 2 2d 2.

cuando enferman o carecen de los medios necesarios para su sustento. Lo mismo ocurre con la patria, esto es con los miembros de nuestra sociedad, a los cuales debemos respeto y especial ayuda; y con sus gobernantes legítimos, a los que debemos además obediencia; y, si es necesario, tenemos la obligación de socorrerla en las situaciones extraordinarias que se presentan, por ejemplo, cuando es atacada por enemigos externos o internos.

Es, sin embargo, imprescindible no olvidar que las acciones patrióticas y de culto a nuestros padres han de atender, como en toda virtud, a la bondad del fin al que se dirigen. A ese propósito, se ha de recordar lo ya dicho sobre el bien común. El bien común no es lo que la comunidad considera bueno, sino lo que es bueno, dentro de lo que está al alcance de la sociedad humana, esto es, lo que está ordenado al fin propio del hombre, que es la salvación. Santo Tomás dice explícitamente[5] que la piedad filial no obliga a respetar el deseo de los padres que quisieran, por ejemplo, apartarnos de la religión, virtud más elevada que la piedad filial, porque su objeto es el mismo Dios. Al contrario, debemos odiar (*odire*) a los padres que tal pretendan «en cuanto eso hacen» (es muy importante esta precisión, pues no nos exime de cumplir otros deberes respecto de ellos). No es virtuoso respetar el desorden que podamos hallar en los padres y lo mismo proporcionalmente sucede con la patria: no hemos de amar a los gobernantes que mandan lo contrario al orden querido por Dios, ni respetar o rendir culto a nuestros conciudadanos en cuanto tengan deseos desordenados, sino que también debemos odiarlos *bajo ese aspecto*.

Y digo que esto tiene especial importancia en la hora actual, porque, como enseguida veremos, todas y cada una de las innumerables desviaciones que hoy sufre el patriotismo, y la idea misma de patria, proceden de la misma raíz maligna que hemos llamado liberalismo, entendido como doctrina que pone en la espontaneidad humana la fuente de la moral y de la política, despreciando el orden natural y la voluntad divina. Cada una de esas desviaciones se fija en un aspecto parcial de dicha virtud y, atendiendo a los viciosos principios liberales, humanistas o revolucionarios, desvirtúa el patriotismo hasta

[5] *S. T.*, II-II,101, 4 ad 1.

deformarlo en la mente de muchos y convertirlo en algunas de las lacras con peores consecuencias para nuestra sociedad. Como inmediatamente vamos a ver, los patriotismos espurios que florecen en la actualidad han perdido de vista el fin natural y sobrenatural de la vida humana en sociedad. El análisis de esos errores, que con frecuencia se mezclan con la concepción clásica de la sociedad, permite precisar la naturaleza del patriotismo, la noción misma de patria y su aplicación a las circunstancias actuales.

Antes de penetrar en ese intrincado laberinto de confusiones y para terminar con la descripción de la virtud patriótica, hay que destacar su importancia y excelencia, declarada ya por los filósofos paganos, ignorantes de la Revelación, pero, de manera más clara, tras ella. Baste con pensar que el deber de amar a los padres, que analógicamente se extiende a la patria, constituye el primer mandamiento que se refiere a los hombres, y que está situado en el Decálogo antes, por ejemplo, que la obligación de no matar o de no robar. Baste con traer a la mente que la piedad para con la patria es incluso superior a la que debemos a nuestros mismos padres, porque lo común es más excelente que lo particular.

El patriotismo es, en resumen, un hábito operativo bueno, o virtud, por el que rendimos culto y servimos a la patria de manera que se ordene al bien común del universo. Su fundamento se halla en la deuda de gratitud contraída con nuestra patria y solo con ella, lo cual nos obliga a darle culto y a procurar el bien común inmanente, que solo es tal si está encaminado al bien común trascendente. Aquí, como en todo lo que atañe al obrar humano, la rectitud depende, en última instancia, del fin del hombre, de la sociedad y del universo que solo en Dios hallan su acabamiento.

*El patriotismo sentimental*

Estamos acostumbrados a oír que el patriotismo es el sentimiento de apego y compromiso con nuestra patria. Verdad es que la palabra «patriotismo» no forma parte del léxico clásico y nada impide aplicarlo a la emotividad que acompaña a la virtud de la piedad. Sobre los nombres es tontería discutir. Pero eso no quita que sea un sofisma[6]

[6] Sofisma del consecuente.

proceder a la inversa, de manera que la virtud de la piedad se haga depender de los sentimientos que produce. Porque, si bien es verdad que la virtud provoca sentimientos, no es necesario que la presencia del sentimiento patriótico conlleve la virtud de la piedad patriótica.

Los sentimientos son una clase de entidades mentales a los que buena parte de la filosofía moderna atribuye unas virtualidades ajenas a la tradición filosófica. La noción de sentimiento aparece en el XVIII. Tiene en Pascal su antecedente, con la famosa frase según la cual el corazón tiene razones que la razón no entiende; y toma carta de naturaleza gracias a Hume y a Rousseau, hasta convertirse, a partir del Romanticismo, en piedra angular de buena parte de la ética y de la política moderna, desde la teoría moral y religiosa de Kant hasta la filosofía de los valores.

La filosofía clásica incluía lo que hoy se llaman sentimientos entre las pasiones o afectos del alma, que no son racionales de suyo, aunque pueden estar sometidos a la razón. Hay una evidente tendencia natural a amar y defender la patria y a los padres. Pero eso no es por sí mismo una virtud, a no ser que esté supeditada al conocimiento racional del orden universo y encauzada al fin último del hombre. Porque no deja de ser virtuoso quien, alejado de su patria y carente de sentimientos hacia ella, pero, conociendo el orden natural o los mandatos de la Iglesia, cumple con sus deberes patrióticos.

Definir el patriotismo como una clase de sentimiento similar al afecto por nuestros progenitores desvía la virtud hacia lo que le es accesorio y resulta incompatible con su definición como virtud. Eso se ve de manera clarísima cuando pensamos que los protestantes, los musulmanes, los liberales, los separatistas, los demócratas o los constitucionalistas pueden tener un vivísimo sentimiento de amor a la patria sin tener por ello la virtud del patriotismo. Precisamente porque el fin del patriotismo se halla en el bien común de la sociedad a la que pertenecemos, y que este solo es tal si se encamina al fin último del hombre, resulta que el patriotismo de tales hombres no tiene nada de virtud, en cuanto pretendan orientar la patria hacia fines contrarios a la voluntad de Dios. Por ejemplo, si defienden la democracia popular o quieren instaurar en nuestro país un régimen islámico. Alabar, como frecuentemente sucede, tales patriotismos es como ser benevolente con el

enamorado de la propia esposa o del joven que desea cohabitar con nuestra hija, atendiendo a la profundidad de su amor.

El sentimentalismo ha dado a las pasiones una categoría que no les corresponde, al convertirlas en guía originaria de nuestra vida privada y colectiva. Su razón última se halla en que esas pasiones parecen proceder directamente del sujeto humano, sea del hombre singular o colectivo y, al convertirlas en guía de la acción, se transfiere la fuente de la moralidad desde el orden natural y divino al hombre. Gracias a los sentimientos así enaltecidos se hace al hombre creador de su propio destino, conforme a las exigencias del moderno humanismo.

Con excesiva frecuencia incluso los pensadores tradicionalistas se han dejado llevar de esta confusión entre el sentimiento y la virtud patrióticas. Creo que hubiera sido mejor hablar de virtud, aunque, sin duda, esos pensadores solo se referían al sentimiento patriótico previamente encauzado por la virtud y no a cualquier sentimiento desordenado por la patria.

*Del reino a la nación*

He empezado por la noción de patriotismo, y no por la de patria, no solo porque eso resulta mucho más fácil, ya que Santo Tomás dice mucho sobre la virtud patriótica y poco sobre la patria, sino porque la patria no es una cosa física, sino una entidad moral cuya delimitación se hace imposible si no se enfoca atendiendo a los fines de la acción humana. Las más profundas transformaciones del patriotismo, todas surgidas del liberalismo y de sus epígonos doctrinales, han afectado, sobre todo, al objeto de esa virtud hasta el punto de alterar su nombre, pues lo que clásicamente se designaba con el nombre de «patria» tiende hoy a denominarse «nación».

Durante el día diremos que un hombre ha hecho una sola cosa, arar un campo, por ejemplo, si todas sus acciones se han encaminado a un mismo fin; y diremos que ha hecho muchas, si parte de su labor se ha dedicado a arar, otra parte, a leer y, otra, a rezar. La unidad de la acción se mide por el fin y no porque el sujeto sea el mismo. Y así, podrá darse una sola acción a pesar de que sean varios los que colaboren en ella, como en el conocido ejemplo de Aristóteles, según el cual la enseñanza es una acción que ejecutan dos a la vez, el que aprende y el que enseña.

Lo mismo sucede con las acciones de una sociedad cualquiera que tendrán unidad si se encaminan a un mismo fin. Por eso, en la concepción tradicional, la unidad de la sociedad política exige que sus miembros coincidan en la misma idea del bien común. El liberalismo, por el contrario, califica la acción política, no mirando a su fin, sino por relación a su origen o causa eficiente, sea el pacto o la voluntad del Estado.

Por su etimología y uso a lo largo de mucho tiempo, quizás lo más correcto sería decir que los términos «patria» y «nación», de muy vieja raigambre lingüística, significan las mismas cosas, aunque por medio de conceptos diferentes. Sin embargo, para no andar distinguiendo ente patria-nación y nación-pacto o nación-Estado, como a veces se ha hecho, entenderé que la noción de patria es a la concepción clásica como la de nación es a las doctrinas características de la modernidad[7].

Para Santo Tomás, nuestra verdadera patria es la patria celeste. A ella apunta el verdadero patriotismo que, según lo visto, ha de entenderse siempre por relación al fin de la acción humana concertada, que busca el bien común terrestre y lo encamina al celeste. De ahí que la patria no sea una entidad cerrada y cuajada en sí misma, sino que las patrias de los hombres, separadas por la sumisión a distintos reyes, no excluyen ni la hermandad ni la unión ni la subordinación a otras formas de comunidad, con la condición de coincidir en ese fin. En la Cristiandad, no tenía nada de escandalosa la división de reinos entre los hijos del monarca, pues se daba por supuesta la obligación de mantener la unidad del fin y la fraternidad de relaciones. Y por eso mismo la subordinación al emperador, que recibía la corona del Pontífice, tampoco suponía un poder efectivo sobre los reinos, pero sí una autoridad moral recibida del Papa.

[7] A favor de esta discutible distinción lingüística cabría aducir la gran diferencia semántica que hay entre los vocablos «patriotismo» y «nacionalismo» respectivamente derivados de «patria» y «nación». También podría señalarse que la modernidad política, en sus organizaciones internacionales y en sus textos legales, manifiesta una clara preferencia por el término «nación», en detrimento del de «patria». De todas maneras, la distinción que aquí interesa no es no es lingüística sino conceptual (*Cf.* Gambra, Andrés, «Patria y nación», pp. 118-123 y Galvão de Sousa, José Pedro; Lema, Clovis; Fraga Teixeira de Carvallo, José, *Dicionário de Política*, pp. 369-373. Especialmente interesante, aunque discutible, es la distinción entre estos términos –y otros cercanos– que establece Ramírez en *Doctrina Política de Santo Tomás*, pp. 42-44).

Por el contrario, la nación –de *nasci* (nacer)– denota la acción común, en cuanto surge de una sociedad supuestamente unida de alguna manera en origen, y que está por ese mismo hecho cerrada en sí misma y definitivamente cristalizada. Una nación no puede unirse a otra sin disolverse y volverse a formar. Podrá ampliarse con nuevos miembros o acogiendo como parte suya otra comunidad, pero, respecto de otras naciones, solo podrá conquistar o ser conquistada, colonizar o ser colonizada y, si acaso, pactar transitoriamente. En la modernidad es impensable algo similar a la idea de las Españas como conjunto federado de organizaciones sociales bajo una corona común, o como la Cristiandad, donde muchos reinos colaboraban a un fin común. Toda unidad superior habrá de ser como el Imperio Romano o el Británico. Supondrá la subordinación a una nación que ejercerá su poder sobre el resto, sin que haya más finalidad común que el beneficio de la metrópoli o de la nación conquistadora.

La máxima *cuius regio eius religio*, empleada en la paz de Augsburgo (1555) con la idea de evitar las contiendas entre luteranos y católicos y pacificar las relaciones entre el Imperio y los príncipes alemanes, supuso, en sus propios términos, una victoria del protestantismo. Porque en esa fórmula se invierte implícitamente el criterio de valoración de los actos humanos que se juzgan no por su finalidad, sino por su procedencia; y explícitamente se altera el orden de la ciudad católica, reconociendo al gobernante el derecho a determinar la religión del reino, en vez de someter la acción del príncipe a la religión. Todavía se admitía como supuesto indiscutido que la unidad de los reinos exige la unidad religiosa, pero la religión quedó supeditada a la voluntad de los príncipes en aquellos territorios donde las iglesias heréticas tenían influencia.

A lo largo de los casi cien años siguientes, fueron los hechos, antes que las creencias religiosas o las teorías filosóficas, los que determinaron la formación de las naciones. La paz de Augsburgo solo reconocía el derecho a elegir entre el luteranismo y la religión católica, con exclusión de otros credos protestantes, como el calvinismo, el anabaptismo u otros muchos, que irían surgiendo en la infinita división sectaria del protestantismo. Enemistadas entre sí estas sectas y, todas ellas, con la verdadera Iglesia, sus luchas, que culminaron en la guerra de los

treinta años, dieron lugar a unidades políticas y territoriales delimitadas, podríamos decir, a base de encontronazos mutuos, más que por las diferencias religiosas, cada vez menos influyentes. La paz de Westfalia (1648), como ya vimos, dio el espaldarazo a las unidades políticas llamadas naciones, y puso a su cabeza esa entidad ambigua que se llama Estado. Desde entonces, sus relaciones mutuas se rigieron por el juego de equilibrios que, a fin de cuentas, se reducía a la compensación de las fuerzas de cada nación; y se dejó definitivamente de lado la autoridad suprema de la Iglesia, defendida hasta la extenuación por España. La Cristiandad quedó así reducida a lo que quedaba del imperio español y, a partir de entonces, la historia del mundo se concebirá, incluso retrospectivamente, como historia de las naciones.

*El patriotismo folklórico e identitario*

En el mundo liberal pueden detectarse dos errores principales cuyo trasfondo se halla en la mencionada substitución de la idea de patria por la idea de nación. Ambos afectan al objeto del patriotismo, es decir, a la patria, que, unas veces, se rebaja hasta identificarlo con lo accesorio y, otras, se enaltece hasta lo sublime.

El primero de esos errores consiste en confundir la patria con alguna cosa más o menos concomitante con ella. Hoy en día, quienes desean exaltar el patriotismo desde posturas ajenas o contrarias a la tradición católica transfieren su objeto desde la patria que, en esencia, es la sociedad, o conjunto de hombres, con la que tenemos contraída la deuda en que se funda la piedad, hacia sus epifenómenos históricos, culturales, simbólicos, artísticos o folklóricos. Lo malo es que esta tendencia ha hecho mella entre los escritores tradicionalistas, que a menudo ponen el objeto inmediato y directo de la virtud patriótica en el territorio, la lengua, la raza, la mentalidad, las tradiciones, las costumbres o la historia.

Este error se hace patente desde el momento en que empieza a confundirse la patria con la nación. Si la patria hemos venido a definirla por el fin al que apunta la virtud de la piedad, la idea de nación trata de describirla por la serie de caracteres que la determinan como origen y causa de los deberes patrióticos. Nada tiene de malo señalar el origen de una persona recurriendo a la comunidad a la que pertenece. Así se

usaba el término «nación» en la Edad Media. Pero sí que tiene algo de potencialmente erróneo el intento de descubrir la esencia de cada nación o las propiedades que la identifican. Porque tras ese propósito, siempre se esconde el designio de hallar las diferencias, de encontrar lo que separa a una nación de otras; y, en la práctica, oculta la intención de excitar la soberbia como acicate para la acción. Soberbia que se manifiesta en los llamados «identitarismos», fuente de separatismos, y, como enseguida veremos, en los nacionalismos, que se esfuerzan en cantar las alabanzas de la nación, de sus logros y de su historia. Lo cual puede servir tanto para la recta defensa de la patria como para justificar un supuesto derecho a dominar otras naciones, olvidando que el patriotismo puede –y debe– permitir la acción junto a pueblos que persigan el mismo fin, y que nunca puede estar reñido con la justicia, pues no cabe que una virtud sea contraria a otra.

Cuando Santo Tomás habla de la piedad patriótica no hace mención ni de la historia, ni de la cultura, ni de la lengua, tan escaso es el papel que concede. Solo menciona la sociedad, sus hombres y sus gobernantes. El objeto de las virtudes anejas a la justicia[8], como la piedad, solo pueden ser los hombres y la sociedad formada por ellos, pero no los usos, la historia o los símbolos. Si hay que respetar y rendir culto a esas otras cosas, es solo secundariamente. Por respeto a los hombres de la sociedad en que vivimos, hemos de tratar con reverencia a sus padres, a sus antepasados y a su historia; porque sirven para cimentar la unidad necesaria para que la comunidad alcance sus fines, debemos acatar sus costumbres y tradiciones; y, porque representan a la sociedad, hay que rendir homenaje a sus símbolos. Pero honrar tales cosas, sin encauzarlas al verdadero objeto de la piedad patriótica, que busca la perfección de la sociedad humana a la que pertenecemos, es un error análogo a la superstición religiosa, que adora a las criaturas sin elevarse hasta Dios[9]. Todas esas cosas son dignas de respeto, pero solo de manera delegada o participada, como instrumentos, o medios, para el verdadero fin de la virtud patriótica. Es más, el respeto o culto de tales cosas ha de estar sometido al mismo criterio de orden respecto del fin al que debe apuntar la sociedad misma. No porque

[8] *S.T.* II-II, 101, 3c; 57, 4c; I-II, a. 100, 2, ad 2.

[9] *S.T.* II-II, 94, 4c.

sea de nuestra patria ha de respetarse toda su historia ni todo antepasado, símbolo o costumbre, sino solo los que son buenos. Naciones hay que, con tal de ser las primeras, alardean a la vez de ser primogénitas de la Iglesia, de ser cabezas de la Revolución y hasta de ser origen de la contrarrevolución. Esa enfermedad gala se llama «chovinismo».

Nuestra patria «nos lo pone fácil», como hoy se dice. Podríamos ufanarnos de las más gloriosas gestas que nación alguna ha hecho por el reinado de Cristo y de su Iglesia. Pero no lo hacemos con frecuencia, quizás porque no lo necesitamos; o quizás porque nuestro carácter altivo no se rebaja hasta la alabanza propia, como hacen otros países dedicados a cantar su supuesta grandeza, cualquiera que esta sea. Los progresistas lo hacen menos todavía; al contrario, ponen gran énfasis en despreciar todo lo nuestro y en imitar lo foráneo solo porque es ajeno. Y se comprende, porque nuestros liberales, socialistas y comunistas no tienen gloria alguna a que acogerse, a no ser que quieran alardear de sus mil vilezas extranjerizantes o de la caza de indefensos sacerdotes y monjas que han cometido en los últimos siglos. Solo les queda enorgullecerse por motivos tan fútiles como las victorias futbolísticas. En lugar de la deprimente crítica universal a todo lo nuestro, tan cara a esa generación pretenciosa y cargante del noventa y ocho, hemos de gloriarnos con San Isidoro de nuestra España «honra y prez de todo el Orbe», o recordar las frases famosas de Menéndez Pelayo «España, evangelizadora de la mitad del orbe; España martillo de herejes, luz de Trento, espada de Roma, cuna de San Ignacio...; esa es nuestra grandeza y nuestra unidad; no tenemos otra». Pero recordémoslo no como halago propio, sino para excitar nuestra emulación; recordémoslo con la intención de encaminarla al bien de los hombres actuales de nuestra sociedad y con la cautela de que nuestro legítimo orgullo solo ha de extenderse a lo que cuadra con el fin del hombre y de la sociedad.

*La patria sublimada: el nacionalismo*

El patriotismo folklórico resulta inocente si se compara con el nacionalismo propiamente dicho[10], que viene a sublimar la nación hasta convertirla en una substancia capaz de absorber y anular a los individuos.

[10] *Cf.* Gambra, Rafael, *La monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional.*

Por virtud de la revolución protestante, de las consiguientes contiendas y de la paz de Westfalia que les dio término, las monarquías que otrora formaban la Cristiandad vinieron a identificarse con las naciones enfrentadas durante aquel magno conflicto. Durante ese largo proceso, las comunidades políticas de Occidente, podría decirse que cuajaron, separadas y enfrentadas unas a otras, bajo el poder de monarcas de tendencia absolutista que, cada uno por su lado, se consideraba desvinculado de cualquier autoridad humana superior a su voluntad.

La historia posterior de la idea de nación puede verse como una transferencia al Estado del poder absoluto de aquellos reyes, hasta generar la monstruosa unidad sustancial del Estado moderno. Santo Tomás hallaba grandes ventajas en que el gobierno tuviera la unidad sustancial que tiene el rey, pues el rey es una persona o sustancia individual. El proceso revolucionario, que empieza ya con la atribución de todo el poder a los reyes absolutos, acabará por adjudicar la totalidad de ese poder al pueblo o al Estado, y, de rondón, les otorgará también la unidad sustancial propia del rey como persona.

Una vez establecido el sistema de equilibrio entre las naciones, la inclinación humana a justificar lo existente dio alas a sistemas filosóficos que, como el de Locke, acudía a un pacto ficticiamente asumido para explicar la formación de las naciones que de hecho existían. Pacto entre ciudadanos que Rousseau concibió como si formara una sola voluntad popular y que su secuaz, el abate Siegès, identificó después con la voluntad nacional representada por el Estado. La filosofía kantiana, en cierto sentido, trató de fundamentar y convertir en sistema las intuiciones de Rousseau; y ese sistema, lleno de aporías, engendró la grandiosa cosmovisión hegeliana, madre de todos los ulteriores totalitarismos. Porque, para Hegel, el individuo humano no es, como pensó Aristóteles, una de las substancias individuales, o separadas, que constituyen el mundo, sino solo un momento abstracto y parcial previo a la constitución del Estado. Dentro del desarrollo del Espíritu absoluto, la aparente separación entre los individuos es superada cuando el yo, al formar una sociedad libre, se confunde con el nosotros y el pueblo o el Estado surge como realidad superior que absorbe y diluye la pretendida separación substancial entre unos individuos y otros. La acción política no es, por tanto, obra de los hombres singulares que construyen una comunidad, sino obra de

la misma comunidad, o Estado, que, al constituirse, confiere al yo individual una existencia abstracta y solo aparente.

Estos y otros sistemas filosóficos, enfrentados teóricamente entre sí, han servido de inspiración ideológica, directa o indirecta, a todas las facciones políticas que, en los dos últimos siglos, se disputan el poder dentro del marco comúnmente aceptado de las naciones modernas. Sobre ese marco se edificarán diversas modalidades de nacionalismo, entre las cuales cabe destacar la *nación-contrato*, la *nación-estado* y la *nación-raza*.

La idea ya vista de *nación-contrato* supone, conforme a los presupuestos teóricos del constitucionalismo, que la sociedad política se convierta en una entidad cerrada y excluyente cuya organización interna quede determinada por los términos del pacto constituyente. Interiormente eso implica la destrucción de todo el orden social preexistente, con la consiguiente reordenación completa de toda la sociedad; y, exteriormente, conlleva la necesaria enemistad entre las naciones incapaces de acatar norma alguna superior a la razón de Estado. Si esta primera forma de nacionalismo se funda en los presupuestos del liberalismo individualista, las otras dos son formas de totalitarismo, fenómeno característico del siglo XX que tiene una inspiración remota en el hegelianismo.

No tiene particular interés la *nación-raza* hitleriana, que coloca la imprecisa idea de raza –anticristiana en su uso político– como fundamento de las naciones, surgidas para la supervivencia de la especie, y que dio lugar a las conocidas depuraciones interiores y las guerras exteriores para asegurar su espacio vital. En cambio, sí merece nuestra atención la idea de *nación-estado*, que ha influido de manera perniciosa sobre determinadas concepciones políticas compatibles, según algunos, con el tradicionalismo.

La *nación-estado* tiene como trasfondo la unificación italiana que, formada dentro del marco liberal, carecía de unidad y estabilidad. Mussolini, que concebía las naciones como fruto del enfrentamiento con otras sociedades, entendía que el Estado era la única fuerza capaz de unificar y vivificar la nación hasta sus últimos entresijos. «El estado fascista –dice Mussolini– es una fuerza que resume todas las fuerzas de la vida moral e intelectual del hombre. No se puede, pues, limitar a puras funciones de orden y protección. Es una forma, una regla y una disciplina de toda

persona que penetra en la voluntad y la inteligencia (...) es el alma del alma». De ahí el estatismo fascista que se resume en la conocida máxima de Mussolini: «Todo en el Estado, nada contra el Estado, nada fuera del Estado». Estatismo también presente en el falangismo. José Antonio Primo de Rivera, en efecto, sustancializa la patria hasta conferirle una existencia separada, irrevocable y eterna[11], y hasta convertirla, a través del Estado, en principio y foco de toda la acción política y social. Si el patriotismo cultural o folklórico toma el rábano por las hojas, el patriotismo falangista pone la carreta delante de los bueyes. No hay más que consultar la norma programática de la Falange, cuyo primer punto llama «realidad suprema» a España[12] y donde, solo en el punto penúltimo, se acuerda de la religión para conceder que «nuestro movimiento incorpora el sentido católico –de gloriosa tradición y predominante en España– a la reconstrucción nacional»[13].

Esta versión del nacionalismo[14], conectada con el derecho nuevo, prescinde del orden natural, del orden cristiano y de la autoridad de la Iglesia. Incluso cuando reconoce la religión católica, lo hace de manera secundaria, como mero hecho social, lo cual supone una profunda desorganización de los principios que tan sabiamente recoge el lema carlista. El lugar que corresponde a Dios, a la Iglesia y al orden natural pasa a ocuparlo lo que surge espontáneamente de la colectividad humana sustantivada, de modo que la religión y el orden natural quedan a expensas del reconocimiento que quiera prestarle el Estado. Además, contra lo que más adelante veremos, la organización consuetudinaria y autónoma

[11] «España es Irrevocable. Los españoles podrán decidir acerca de cosas secundarias; pero acerca de la esencia misma de España no tienen nada que decidir (...) Las naciones (...) son *fundaciones*, con substantividad propia» (Primo de Rivera, José Antonio, *Textos de doctrina Política*, Delegación Nacional de la Sección Femenina de F.E.T. y de las J.O.N.S., Madrid 1966, p. 286).

[12] *Ibid.*, p. 339.

[13] *Ibid.*, p. 344. Verdad es que hay otras posibles lecturas de José Antonio y que su postura puede explicarse como reacción ante el peligro separatista. Pero, como decía Gómez Dávila, en uno de sus escolios, no hay error más peligroso que convertir en doctrina permanente la solución a problemas circunstanciales.

[14] Exposición más completa de los diversos nacionalismos en Gambra, Andrés, «Patria y nación», p. 124 ss.

de las sociedades infraestatales pasa a depender de lo que emane de ese mismo origen, cuando no es radicalmente absorbida por el Estado. Frente a este error cabe mencionar a Vázquez de Mella, cuyo indudable patriotismo no le llevó nunca a perder de vista el lugar que le corresponde a la patria en el orden universal: no la concibe como realidad suprema a la que se subordinan el resto de los principios políticos, sino como realidad donde *confluyen* todos los elementos del lema carlista[15].

El nacionalismo insiste especialmente en la unidad y la independencia como caracteres esenciales de la patria. La unidad supone que la patria no sufra merma alguna en su integridad, y la independencia excluye el sometimiento a cualquier poder exterior a ella. La patria se concibe, así, como una unidad sustancial que, como cualquier sustancia viviente, ni puede dividirse en otras sustancias, ni puede formar una substancia con otras substancias. Esta idea ha influido a veces sobre la idea del Estado como sociedad perfecta, utilizada al tratar de sus relaciones con la Iglesia durante los siglos XIX y XX. La idea de la perfección atribuida a la sociedad política se hallaba ya en Aristóteles, pero su unidad no era la de una substancia separada, que no puede formar con otra una substancia, sino la unidad determinada por el fin de la vida en común que radica en el «vivir bien»[16]. La rígida sustancialización en la concepción de la patria, objeto de la piedad, no se halla tampoco en Santo Tomás. A su juicio, esa virtud se ejerce respecto de los padres, los consanguíneos, los compatriotas y el gobierno, enumeración que queda abierta a las diversas formas sucesivas de comunidad que culminan en los reinos, el imperio o la Cristiandad.

Las llamadas naciones no son las únicas, ni las últimas, sociedades a que apunta el deber patriótico, entendido fuera de las condiciones históricas de la modernidad, que ha aplicado a las naciones constituidas una idea errónea de acabamiento o perfección. Esa noción, antes de ser desnaturalizada por el nacionalismo, se extendió a sociedades mucho

[15] Vázquez de Mella, Juan, *Obras Completas*, t. XV, p. 239.

[16] *Pol.* I, 3, 1252b 28; *cf.* II, 2, 1261a 18 ss. Bien es cierto que él concebía ese fin de manera solo natural y que, en consonancia con sus circunstancias históricas, entendía que esa perfección se daba en las limitadísimas sociedades de varios pueblos que constituían las ciudades-estado en la antigua Grecia.

más amplias, como lo es el imperio o la Cristiandad. Y es que la idea de sociedad perfecta, que incluye las de unidad e independencia, debe entenderse positivamente, a la luz del fin propio de la sociedad política, no negativamente, o de manera excluyente. La perfección de la sociedad política no radica en la unidad, grandeza y libertad de las naciones cuajadas en los últimos siglos, sino en la consecución de su fin. Fin que no se reduce al sustento y actualización natural de los hombres, sino que es sobrenaturalizado y universalizado por el cristianismo, al incluirlo en el plan para el establecimiento del reinado de Cristo en la tierra. Por ello el pensamiento político tradicional ha insistido en el carácter abierto de la patria, que puede federarse, incluirse en imperios o tender a la unidad superior que alentaba en la idea de la Cristiandad.

El objeto de la piedad son los hombres y las sociedades de las que somos deudores. Empieza en las más próximas y se prologa hacia sociedades cada vez más amplias, sin confín predeterminado a priori. Sus límites no están fijados de manera tajante y definitiva, sino que dependen del bien común y de las circunstancias históricas. Pueden federarse y ampliarse hasta formar imperios, y también cabe que, para cumplir su función y alcanzar el bien común, deban reducirse a unidades más limitadas. El separatismo es sedicioso cuando persigue un bien particular -sea el afán de dominio de los partidos, las ventajas económicas, o la simple soberbia de tenerse por una raza superior– destruyendo, así, el bien común y su principal componente que es la unidad y la armonía social. Pero de suyo la escisión puede ser necesaria para alcanzar el bien común en sentido clásico y católico. Cuando Menéndez Pelayo dijo que si España dejaba de ser un pueblo de Dios volvería a los reinos de Taifas, solemos fijarnos en la pérdida de la unidad, que mala es; pero mucho peor es que esos reinos sean de taifas, es decir pueblos de mahometanos descreídos. De igual manera, la formación de unidades superiores será conveniente cuando se trate de lograr mejor y más universalmente el fin natural y sobrenatural de la vida en común, pero serán rechazables cuando se trate de lograr otros fines contrarios a la religión: la Cristiandad era deseable, no la Unión Europea forjada bajo el signo del laicismo o de la laicidad[17].

[17] *Cf.* Gambra, Andrés, «El sentido de la historia de España en comparación con la de Europa».

La piedad patriótica, como hemos visto, procede de extensión analógica de la piedad filial. De la misma manera que esta última se amplía hasta abarcar a todos los consanguíneos, así la piedad patria incluye las diversas sociedades escalonadas hasta aquella cuyo gobierno englobe nuestra vida y no tenga otros gobiernos por encima. El límite de nuestra obligación patriótica es cuestión de hecho. Ahora bien, como el patriotismo incluye, a la vez, la obligación de contribuir al bien común y la de defender la unidad de la patria, pueden darse conflictos entre la obtención del bien común rectamente entendido y la unidad de hecho de la patria. En esos conflictos, cuya solución sería en cada caso cuestión de prudencia, debe, sin embargo, prevalecer el criterio del fin del hombre y de la sociedad, y no la unidad de una nación sustantivada, como ocurre en la concepción fascista. La unidad e independencia son bienes, si están encaminados al verdadero bien común, pero no son bienes absolutos. Por eso es inadmisible desde el punto de vista carlista aquello de Calvo Sotelo: «España, antes roja que rota» que, tomada a secas, no puede ser más desafortunada.

Entiéndaseme bien. A pesar de que ha perdido la comunidad en la concepción del bien y de que su unidad parece mantenida solo por un Estado en degeneración, es indudable que la unidad e independencia de España debe hoy ser defendida con el mayor empeño. Pero, en la imprevisible babel política en que vivimos, es necesario poner las cosas en su sitio y tomar conciencia de que esas cosas no constituyen el fin último de la comunidad política, ante el cual deba sacrificarse el bien común cristianamente entendido.

*Errores propios del catolicismo sobre el patriotismo y su objeto*

De la magna construcción hegeliana beberán, con mayor o menor avidez, todos los estatismos ulteriores y los perversos totalitarismos del siglo XX, nacionalistas unos e internacionalistas los otros. Su desaparición, a consecuencia de la guerra o de su intrínseca degeneración, ha abierto el camino a nuevas formas de experimentación política so forma de globalización[18].

[18] Y, luego, de la contra-globalización que hoy se perfila, cuyos imprevisibles resultados no excluyen una renovación de los nacionalismos, aunque no es eso lo que aquí interesa.

Esa evolución ha tenido cierta repercusión sobre algunos pensadores más o menos tradicionalistas que, en tiempos recientes, han declarado obsoleta la virtud del patriotismo por la sencilla razón de que el objeto de esa virtud ha dejado de existir en nuestros días. Algunos han llegado a esa conclusión al considerar la tendencia a la formación de unidades políticas cada vez mayores, como la europeización y, más allá, la globalización. Han creído que dichas tendencias son ineluctables, que constituye una especie de adquisición definitiva de la historia y han concluido que el objeto del patriotismo ha sido engullido por los hechos o lo será necesariamente.

Otros, por el contrario, se fijan en la disolución del Estado que es un fenómeno paralelo a la tendencia globalizadora y, en cierto modo, dependiente de ella. Este hecho, menos destacado que la globalización, merece una aclaración. Sabido es cómo el pensamiento moderno, pretendiendo racionalizar la sociedad, acabó por destruir su constitución natural e histórica para reducirlo al binomio Estado-individuo, donde el Estado acapara la totalidad del poder y el individuo está teóricamente indiferenciado en cuanto a sus derechos. Supuestamente todos los entresijos de las relaciones sociales son determinados por la legislación que, emanada de los órganos de gobierno de Estado, vale por igual para todos los ciudadanos. Pero, de hecho, ese simplismo racionalista, en que todavía muchos creen, choca con la realidad de manera cada vez más patente.

Los auténticos centros de decisión se han traslado paulatinamente a una serie de grupos, o sociedades, distintas de los municipios, comarcas y gremios, que son sociedades naturales, anteriores a la sociedad política. Al Estado no solo se le escapan las entidades financieras, los bancos y las empresas multinacionales, que extienden su poder mucho más allá de sus fronteras y ante las cuales se ve impotente. También le han nacido quistes internos, menos poderosos pero numerosísimos, que, aun estando frecuentemente fuera de la ley positiva, esta empieza por no aplicárseles, y el ordenamiento jurídico acaba por reconocer sus supuestos derechos. Así, dentro de las naciones desarrolladas con estados poderosos, hay mafias, lobbies, guetos, sectas, sociedades secretas y tribus urbanas que, con frecuencia, son la fuente real de decisiones que afectan al conjunto del orden social. Todo lo que no está prohibido

es obligatorio según la legislación agobiante del Estado, pero la aplicación efectiva de esa ley omnicomprensiva se hace de manera selectiva, según la fuerza y las relaciones personales de esos verdaderos núcleos de poder.

Este hecho evidente fue denunciado ya a principios de los setenta por Umberto Eco, que vio en él un retorno a la Edad Media en el mal sentido de la palabra, es decir, como un retorno al feudalismo y a las relaciones de vasallaje y dependencia personales, a cambio de protección y prebendas[19]. En buena medida, creo que habría que dar la razón a esta visión negativa de Eco, por cuanto los grupos que así se han formado no son los cuerpos intermedios naturales, cuya vitalidad ha sido agostada por la rigurosa legislación liberal, sino sociedades contrarias al orden cristiano, cuando no comunidades de delincuentes sin más. Los centros de enseñanza, las corporaciones profesionales o las agrupaciones municipales, si no han sido engullidos por el Estado, por los partidos o por sus sindicatos, sufren tales cortapisas en la legislación que apenas tienen posibilidad de influir en la vida social. En cambio, las sociedades de especulación económica, los lobbies de homosexuales, los guetos islámicos, las agrupaciones de delincuentes o los simples grupos de presión, formados, por ejemplo, en el seno del funcionariado, constituyen poderes fácticos, contra los cuales el Estado nada hace.

A la luz de lo dicho contra la sublimación fascista de la patria, es fácil contestar a las objeciones fundadas en la supuesta desaparición de las naciones, bien sea por haber sido englobadas en entidades superiores, bien porque se diluyen en la infinidad de grupos de presión inferiores. Estos reparos se adelantan a la realidad, dando por hechas unas previsiones sobre el futuro que, por contingente, siempre está abierto a lo inesperado. Tienen, además, un regusto a gnosticismo, pues vienen a preconizar el sometimiento de la acción humana, no a principios inamovibles, sino a un ventear de los tiempos conforme a una ley de progreso inevitable. Pero, de hecho, dentro de su tremenda imperfección, todavía existen las naciones y los estados; y nuestra obligación con-

[19] Eco, Umberto, «La Edad Media ha comenzado ya», en Eco U., Colombo F., Alberoni F. y Sacco G., *La Nueva Edad Media*, C. Manzano (trad.), Alianza, Madrid, 1973.

siste en mantener lo que todavía ofrecen como estructura sobre la que reconstruir la patria encauzándola hacia el bien común del universo. Si las naciones vienen a desdibujarse en colectividades mayores como Europa, habremos de ver la manera de reconvertirla hacia el viejo ideal de la Cristiandad o lograr que España se salve de sus garras. Y si las naciones parecen sometidas a múltiples poderes decadentes, habremos de reforzar su unidad y sustituir esas influencias, dando capacidad representativa a las organizaciones naturales de la sociedad.

*La perplejidad patriótica de los católicos*

Nada tiene de extraordinario que, dentro de la confusión reinante a propósito del patriotismo y de su objeto, la mayor parte de los católicos haya olvidado la obligación patriótica extraordinaria de enfrentarse a los enemigos interiores y exteriores que apartan a nuestra sociedad de su verdadero fin. Dos son las circunstancias que han propiciado especialmente semejante estado de cosas.

La primera procede del contagio modernista que han sufrido las autoridades eclesiásticas y de la consiguiente doctrina de la separación entre el orden temporal y el espiritual. La sesgada interpretación maritainiana de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, admitida por la clerecía progresista; su decidido apoyo teórico a la democracia, su posterior negativa a enmendarse ante la evidencia de sus desastrosos resultados y la vana retórica de la «laicidad positiva» para enmascarar todo ello, han vaciado de huestes toda organización que pretenda cumplir rectamente con el deber patriótico. Y así, cuando los hechos agudizan entre los católicos la preocupación por el futuro de nuestra patria, la clerecía progresista recomienda aplicar erróneamente el principio del mal menor y votar al conservadurismo, con gran satisfacción por parte de la Conferencia Episcopal.

Pero, aún hay otra postura, a mi entender errada, que no alienta ya entre los seguidores del progresismo eclesiástico, más o menos virulento, sino entre los mismos tradicionalistas. Ese error se da en quienes vienen a creer que la patria se extiende solo hasta donde alcanza de hecho la comunidad de fines conforme a la doctrina cristiana. Me explico: no faltan tradicionalistas que solo se sienten obligados a respetar y colaborar con las pequeñas comunidades formadas por quie-

nes admiten la concepción tradicional de la sociedad y de la religión; y, consiguientemente, a veces incitados por sacerdotes de tendencia clerical, tratan de vivir en el seno de pequeños guetos tradicionalistas con la intención de preservarse, a sí mismos y a sus familiares, del contagio del mundo hostil al cristianismo en que vivimos. Intención sana pero defectuosa. Están dispuestos a emigrar si las cosas se ponen feas en España y solo piden al resto de sus compatriotas, definitivamente perdidos a sus ojos, que respeten su comunidad, sin considerarse obligados en modo alguno a defender la sociedad en que hemos nacido. Olvidan la deuda de gratitud que tienen para con esa sociedad que, por muy degenerada que esté, les ha permitido sobrevivir y educarse.

Dicho de otra manera: hay numerosos tradicionalistas que vienen a mantener en la práctica, y sin saberlo, la corriente llamada comunitarismo[20], que concibe la sociedad política como comunidad de comunidades respetuosas entre sí, y no de individuos iguales dentro de un estado neutro, como pretende el liberalismo individualista. Esta corriente, de origen americano, ha sido bien recibida por algunos eclesiásticos progresistas, movidos por los mismos resortes de adecuación a los tiempos que les impulsaron a bendecir la democracia individualista años atrás. Pero, a la postre, viene a ser una manera bastante cómoda de aplicar a las nuevas circunstancias el indiferentismo religioso propio del liberalismo.

Es maravilla ver cómo muchos católicos puntillosos, incapaces de matar una mosca, fieles cumplidores de sus deberes de estado y de sus deberes religiosos, no mueven un dedo, no dan un euro, no se molestan en lo más mínimo por la patria en estas horas negras por las que atraviesa. Con lo cual cometen, a mi juicio, un pecado de omisión más grave que el de abandonar a sus padres en momentos de necesidad.

Perdamos por el bien común de nuestra patria tiempo, dinero, amistades y buen nombre, en esta decadente sociedad. Así cumpliremos un mandamiento que, en el decálogo, solo está por debajo de los que directamente a Dios se refieren.

[20] *Cf.* Hautebert, Joël, « La tentation américaine. Libéralisme et communautarisme ».

## Capítulo 7

# Corporaciones y totalitarismo

*La mentalidad del ciudadano*

El hombre tiene una asombrosa capacidad de adaptación somática. Destinado por Dios al dominio de toda la tierra, es capaz de vivir en todas las latitudes y de acomodarse a las situaciones más inverosímiles. Como Simón Estilita que por propia voluntad vivió años y años sobre una columna o como los que se han visto forzados por sus raptores a vivir en zulos estrechos y oscuros, pasando de una vida regalada a una situación infrahumana. Esa facultad que tiene el cuerpo humano de aclimatarse y sobrevivir en situaciones extremadamente diversas y penosas es sin duda una magnífica condición. Pero tiene una contrapartida de temibles consecuencias, porque el hombre sometido tiende a doblegar su espíritu y a convertir mentalmente lo que es de hecho en lo que debe ser y lo que le han dicho en lo verdadero. Sabida es la frecuencia con que los secuestrados acaban justificando a los secuestradores; y conocida es la influencia de lo políticamente correcto, que puede llegar hasta negar algo tan evidente como la diferencia entre el hombre y la mujer.

Aristóteles decía que el *tener* se dice de muchas maneras, pero en el hombre actual no se da ninguna de ellas. Porque el Estado moderno, entidad omnipresente, vigilante y omnipotente, ha absorbido cuanto el hombre poseía antes de ser por él sojuzgado. Emite a raudales una legislación agobiante y previsora sobre todos los aspectos de nuestra existencia, común o privada, y ejerce sobre ella una vigilancia meticulosa que las nuevas tecnologías han multiplicado hasta extremos hace poco inconcebibles; y ello sin más limitación que la que él mismo

quiera imponerse. Nuestra salud, nuestros cónyuges e hijos, nuestras propiedades, casas, coches y dineros ya no son nuestros, porque apenas si podemos disponer libremente de ellos. Se han convertido en bienes que el Estado arrienda transitoriamente, y de los cuales, a la más mínima, nos desahucia para controlarlos directamente.

Pero lo más llamativo no es que un poder externo domine por la violencia a los hombres y sus pertenencias, cosa frecuente en la historia, sino la sumisión interna del hombre moderno que sostiene intelectualmente semejante situación y gustosamente somete su voluntad a una postración vergonzosa. Se trata de un fenómeno, quizás nuevo en la historia, que va mucho más allá de la resignada aceptación de hechos ineluctables, cuya persistencia acaba por generar una costumbre de docilidad en el individuo.

Este hecho no se reduce al sometimiento teórico que surge como reacción defensiva ante un poder centralizado y opresivo capaz de aplastar la influencia de toda actividad personal en la sociedad. La percepción de la inutilidad de cualquier esfuerzo individual, dentro de una sociedad dominada desde las alturas de un poder inalcanzable y remoto, favorece doctrinas individualistas que incitan a la reclusión en el interior de la conciencia; y a reducir todo anhelo humano a la búsqueda de una serenidad interior desligada de un mundo dominado por un juego incomprensible de fuerzas inasequibles a la acción humana. Así explican los historiadores el florecimiento, tras la formación de los grandes imperios alejandrinos, de las escuelas estoica y escéptica que ensalzaban, cada una a su modo, el dominio de sí mismo, por encima de cualquier inquietud política o cósmica.

El individualismo moderno, por el contrario, nació de una sublevación frente al orden cristiano que fraguó en las teorías políticas del liberalismo e hizo de cada hombre un rey, para acabar paradójicamente engendrando en todos ellos lo que podría llamarse la mentalidad del ciudadano.

Esa mentalidad es un síndrome de prejuicios profundamente asumidos por un sujeto, hasta el punto de que ve como necesidad natural lo que en realidad podría ser de otra manera. No le permite relativizar la contingencia de ese engendro circunstancial que domina toda la vida social, sino que el Estado se le presenta con la ineluctable necesidad de

la ley de la gravedad. La mentalidad del ciudadano transforma interiormente al hombre hasta convertirle en elemento inseparable de un todo, sin cuyo beneplácito ni siquiera concibe la posibilidad de obrar sobre la realidad circundante.

Desde luego, usa sus propiedades en lo que el Estado permite, pero no se siente ligado a ninguna cosa concreta en su singularidad; todo lo suyo lo ve como si fuera inversión financiera intercambiable, que puede transformarse en bienestar o placeres. Convertido en «recurso humano» no decide ni ama la obra de sus manos, que es tan suya como la estatua lo es del cincel. Habitante de un lugar, ni se le ocurre decir que ese sea su pueblo, porque le da igual dónde vengan a destinarle. Marido y padre, sabe que todas las relaciones familiares están sometidas a las leyes del Estado, verdadero progenitor y educador de sus vástagos. En su familia solo ve una fuente importante de satisfacciones que pueden sustituirse, si él o su cónyuge deciden «empezar de nuevo». No posee credo ni conocimiento de la naturaleza de las cosas, porque es profundamente relativista, cuando no escéptico. En fin, el ciudadano, convertido en fenómeno vital prescindible y reemplazable, todavía está convencido de ser su propio dueño, y en eso es en lo que más se equivoca. Cree que hace lo que su espontaneidad –es decir sus pasiones– le dictan, y que así llegará a ser él mismo; pero el Estado, dueño no solo de todo el poder y de toda violencia, sino también de los más poderosos medios de comunicación, es quien le da a conocer los hechos, le sugiere cómo ha de valorarlos y excita en él unas pasiones que el ciudadano confunde con lo más íntimo de su propio yo.

La profundidad de ese sometimiento se pone especialmente de manifiesto cuando nos damos cuenta de que las órdenes procedentes de las alturas gubernamentales nos penetran hasta moldear nuestra conciencia moral. En nuestros días, el que fuma, incluso en privado, o el que no se abrocha el cinturón del coche se siente interiormente tan desazonado e incómodo como el que comete un pecado. La atenta mirada Estado pesa sobre todos los actos del ciudadano, por íntimos que sean, como la de un dios escrutador y exigente.

Sin embargo, en la formación de la mentalidad del ciudadano, también hay un ingrediente interesado verdaderamente pecaminoso. Dependiente de la sociedad en todos los aspectos de su existencia,

es verdad que el hombre necesita de los otros, no solo para sobrevivir, sino para conocer el mundo y dirigir su vida. Pero las enseñanzas socialmente recibidas, aun siendo imprescindibles para el conocimiento racional, no constituyen ni su fuente única ni su fuente prioritaria. Sobre las opiniones, más o menos autorizadas que le transmite la comunidad, está el conocimiento inmediato de las cosas, sea de las que la experiencia sensible nos ofrece, sea de los principios primeros teóricos o prácticos. El hombre está facultado por naturaleza para no dejarse convencer de lo opuesto a lo que ve, de lo que es contradictorio o de que debe hacer lo evidentemente malo.

Sin embargo, el ciudadano ofrenda complacido su razón y su libre albedrío al Estado para quitarse la pesada carga que entraña la responsabilidad propia. Responsabilidad que le impide gozar tranquilamente de los placeres permitidos por el Estado y empaña lo que hoy se llama la «calidad de vida». Como aquel chico al que su padre preguntó qué quería ser de mayor, y contestó que quería «ser hijo», así de gustosamente el hombre moderno se entrega a la despreocupada tarea de ser ciudadano. La necesidad se junta con la conveniencia en su mente para convertirse en un esclavo feliz, pero no feliz a pesar de su esclavitud, sino feliz gracias a ella.

Estamos a años luz de aquella rebeldía española, justa, altiva y digna que ensalzaron Calderón en *El alcalde de Zalamea* y Lope de Vega en *Fuente Ovejuna* para mostrar que sobre las leyes positivas está la libertad, o fuero, de hacer lo justo y bueno. Y, sin embargo, todavía hay pocas cosas que nos resulten más irritantes y frustrantes, a la hora de ejercer una función social cualquiera, sea en el hogar, el trabajo o en las relaciones locales, como la inadecuación a la realidad concreta que caracteriza las normas emanadas desde las alturas de poder. Afortunadamente, el desprecio por la ley positiva, que todavía pervive entre los españoles, en sus autoridades y en sus individuos, permite soslayar la insoportable y cambiante legislación, que a menudo no parece perseguir sino la demostración del poder administrativo. Hecha la ley, hecha la trampa, sigue siendo la sabia máxima que entre nosotros refleja aún los destellos de nuestra independencia personal y social. El día, no lejano, en que, a imitación de los yanquis, el respeto al Estado haga de cada español un custodio de la ley positiva y un policía para sus conciudadanos, toda

esperanza habrá desaparecido. Entre nosotros todavía hemos podido presenciar cómo la institución familiar ha permitido que muchos superen la crisis económica provocada por las grandes finanzas. En nuestra patria no se echa de casa a los hijos cuando han cumplido dieciocho años, como en Inglaterra, ni se rompen los lazos familiares cuando las leyes lo establecen. El día en que dejemos de oír a los jóvenes hablar de su familia y de su pueblo, el día en que se vean como individuos nacidos por generación espontánea, ese día todo estará perdido.

No sin una buena dosis de optimismo, aún se detecta en la sociedad española un rescoldo de la independencia, un poco anarquizante, que pronto metía en vereda a los reyes de extranjeras costumbres; que se resistía al parlamentarismo caciquil y a las dictaduras de cualquier clase y, a la par, se jugaba el todo por el todo por lealtad al Rey y a la Patria, tanto frente al invasor como, una y otra vez, frente a los usurpadores de la corona. De lo que apenas queda huella en la conciencia del español común es del orden político y social inspirador de aquellas resistencias. En él, junto al amor al Rey, se profesaba un entrañable apego a la independencia de cada una de las sociedades a las que pertenecemos, desde la familia y las agrupaciones laborales hasta la villa, la región y el reino.

A quienes irrita todavía la enervante intromisión del Estado, ni se les pasa por la mente salir del binomio individuo-estado. No se les ocurre sino cambiar al partido gobernante, profundizar en la democracia o, a todo tirar, cambiar de régimen para entregar la dirección del Estado a nuevos caudillos, o renovadas nomenclaturas. Sometidos a la mentalidad del ciudadano que el centralismo ha inculcado durante los últimos siglos, les resulta inconcebible que una sociedad no esté organizada en todos sus entresijos desde las alturas de un poder único e irrestricto. Ni siquiera consideran la posibilidad de que precisamente eso, cualquiera que sean los mecanismos internos por los que se pretenda limitarlo, da inevitablemente el mismo resultado de recio despotismo. Para ellos, el centralismo está asociado con el Estado moderno y lo moderno con el progreso, de modo que cualquier mención de la sociedad estamental y corporativa queda inevitablemente lastrada en sus mentes por las ideas de retroceso y de empeoramiento.

*La cuestión*

En el primer capítulo recogimos unas cuantas características que siempre se dan en toda comunidad humana de cierta envergadura. Eran observaciones sociológicas basadas en hechos de alcance universal, dejando de lado si son buenos o malos, si son o no deseables, si procurarlas constituye o no el deber del hombre. Entre ellas se contaba el carácter necesariamente estructurado de la sociedad humana junto a la existencia de un poder común a toda ella[1]. Dentro de la comunidad política siempre se dan múltiples sociedades inferiores que ejercen en su seno funciones diferentes[2]. Este hecho inevitable responde a la diversidad de necesidades que el hombre no puede satisfacer si no es viviendo junto a otros[3].

Cuando hablamos del bien común en singular empleamos una noción universal que incluye otras muchas de clases diversas, aunque todas ellas coincidan en ser bienes únicos que son de muchos. El bien común vimos que, según los clásicos, conlleva muchas cosas, unas de índole material y otras de carácter espiritual. Esa pluralidad de bienes comunes parciales contenidos en el bien común general responde a las muchas indigencias del hombre, que es ser de innumerables facetas y potencias cuya actualización casi siempre necesita de la cooperación de los demás. Esos bienes alcanzables en sociedad no necesitan, en muchos casos, sino la colaboración de una pequeña cantidad de hombres, como la familia, constituida por el hombre, la mujer y su prole, o el pueblo formado por un conjunto de familias, mientras que, para otros fines, se hacen necesarias comunidades de mayor amplitud. En otras palabras, que se suela hablar del bien común en singular en modo alguno implica que solo la sociedad política pueda procurarlo. Uno es el bien común de la familia, otro el del pueblo, otro el de la sociedad laboral, etc. Incluso el poder más centralizado contiene sociedades inferiores atendiendo a la diversidad de funciones que cada una ejerce.

Ahora bien, las comunidades dentro de la sociedad política pueden estar regidas bien como parcelas del poder central y único, que gobierna

---

[1] Aristóteles, *Pol.* II, 2, 1261a22 y IV, 3 y 4, 1290b23 ss.

[2] Sto. Tomás, *S. T.*, I, q. 108, a 2, c.

[3] *Cf.* Vallet de Goytisolo, Juan, *Tres Ensayos*, II, § II.

cada sociedad inferior como negociados ministeriales, bien como sociedades parcialmente independientes del poder central, cuya función se limita a gobernar la sociedad política como totalidad y a armonizar y proporcionar la necesaria ayuda a las organizaciones inferiores.

La cuestión, pues, no consiste en si el orden social está compuesto de otras sociedades de menor alcance y de funciones distintas, ya que la estructuración es inherente a toda sociedad política y es razón de su propia existencia. La cuestión es si esas sociedades inferiores han de tener independencia para realizar las funciones que les competen o si, por el contrario, han de concebirse como tentáculos diversos de un poder único.

Para entender la noción de independencia hay que recurrir a la acción propiamente humana, que se da cuando el hombre decide en su interior la obra que ha de emprender, pueda o no llevarla a cabo efectivamente en el mundo. Criatura y, como tal, inquieta, el hombre a cada paso está obligado a moverse y lo hace no solo como cuerpo, sometido a las leyes de la materia, o como animal, sometido a las leyes de la vida, sino también como criatura racional que elige, atendiendo a sus conocimientos teóricos y prácticos, lo que le conviene en cada momento. A tal fin lleva a cabo, en cada instante de su existencia consciente, unas deliberaciones en las que sopesa lo que en su situación ha de hacer en orden a alcanzar sus fines. La decisión racionalmente tomada y emanada de la voluntad es inherente a la vida interior del hombre; sea acertada o no, esa capacidad es inalienable de suyo, por esclavizado que el hombre esté en sus acciones exteriores.

Esta libertad inamisible del hombre sirve de medida y ejemplo para hablar de la libertad de una sociedad, teniendo en cuenta que la noción de libertad deliberativa solo se puede aplicar a una sociedad de manera analógica, o traslaticia. Porque, estrictamente hablando, no cabe la libertad interior de una sociedad, ya que, al carecer de conciencia, solo puede atribuirse a las personas que forman parte de ella. La independencia de una sociedad respecto de una clase de actuaciones se dará, por tanto, cuando la toma de decisiones y los medios por los que puede llevarlas a cabo estén al alcance de los individuos que la constituyen.

La cuestión se reduce, pues, a saber, si las sociedades inferiores, que constituyen la comunidad política, deben gozar de la independen-

cia necesaria para llevar a cabo ellas mismas las funciones que están al alcance de su actuación, dentro del conjunto de la sociedad; o si, por el contrario, tanto las decisiones y la previa deliberación, así como el control de los medios necesarios, debe quedar en manos del poder central de la comunidad política. No se trata, pues, de la cuestión de hecho acerca de la existencia de sociedades inferiores a la comunidad política, sino de una cuestión de derecho sobre quiénes deben tomar las decisiones que las gobiernan.

*El trasfondo filosófico: el liberalismo*

Hemos visto cómo el nominalismo tardo-medieval, al negar a la razón la capacidad racional de conocer la esencia de las cosas, eliminó la posibilidad de conocer naturalmente lo que debe ser. Y también cómo el protestantismo confinó la religión al ámbito de la conciencia personal y, consiguientemente, desligó a los gobiernos de la autoridad de la verdadera Iglesia. Los hombres unidos en sociedad perdieron con estas dos amputaciones la posibilidad de comulgar en una concepción del bien y del mal, de lo justo y lo injusto. Es decir, dejaron de tener una idea común del fin de la sociedad que fuera anterior, o superior, al poder efectivo dentro de la sociedad. Desembarazado así de toda norma externa, natural o sobrenatural, el poder político quedó a expensas de la espontanea voluntad humana, que se convirtió en fuente primigenia de la legislación y de las decisiones de gobierno.

*La necesaria absorción de las corporaciones por el Estado moderno*

Dadas esas premisas, se sigue con toda claridad que el poder central, según todas las teorías políticas modernas, tiene necesariamente que suprimir las libertades de las sociedades inferiores y que todas ellas han de someterse a la voluntad del Estado. Una vez que se ha entregado el gobierno de la sociedad a una voluntad que surge de las entrañas del Estado, sin fines ni normas a las que deba atenerse, no queda sitio para otra voluntad operativa fuera de esa. De la misma manera que no puede haber dos dioses omnipotentes, tampoco es posible que haya dos fuentes de poder que no estén sometidas a un fin superior. Entre ellas no habrá más posibilidad que la subordinación de una a otra. No cabe, pues, una distribución de funciones encaminadas a un fin común,

ajeno a lo que emana de la voluntad del poder, de manera que ese fin constituya un principio de unificación de actuaciones distintas. Al contrario, la multiplicidad de las funciones, siempre presentes en la sociedad, deberá someterse al proyecto emanado de la voluntad única del poder supremo; se armonizarán solamente gracias a esa voluntad, y no por tener las miras puestas en un fin, que no venga impuesto por esa sola fuente de poder.

*Un poder ilimitado*

Rousseau, para quien el pacto social crea un cuerpo moral, o persona pública, con un yo, una vida y una voluntad comunes, al que se llama «Estado»[4], decía que «si el Estado o la ciudad no es sino una persona moral, cuya vida consiste en la unión de sus miembros, y si el más importante de sus cuidados es la propia conservación, le es indispensable una fuerza universal y compulsiva que mueva y disponga cada parte del modo más conveniente para el todo»[5]. Y, a propósito de la inerrancia de la voluntad general, identificada con la voluntad de todos los individuos, señalaba que esta excluye la existencia de sociedades parciales dentro del Estado[6]. En otras palabras, el poder político, entendido como si procediera exclusivamente de la voluntad, es necesariamente ilimitado. Y, para Kant, al ciudadano solo le queda obedecer, en cualquier puesto civil o función que se le haya asignado, aunque le quede la posibilidad de expresar sus críticas racionales. La libertad del ciudadano se reduce a la libertad de manifestar esas críticas que, según el credo de su ideología política, redundarán, a la larga, en la marcha de la sociedad hacia un supuesto progreso; pero mantiene la máxima de la obligatoria obediencia: «razonad cuanto queráis y sobre los asuntos que os plazcan, ¡pero obedeced!»[7].

Estas citas directas de los más conspicuos autores de la política ilustrada se corroboran inductivamente haciendo un breve repaso a las principales formas políticas de la modernidad y de las construc-

[4] *Contrato social*, l. I, cap. VI.

[5] *Ibid.*, l. II, cap. VI.

[6] *Ibid.*, l. II, cap. III.

[7] *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?*

ciones teóricas que han buscado su inspiración en esos autores. Todas ellas arrojan el mismo resultado: el de un poder ilimitado que impone su voluntad a todos los demás resortes institucionales de la sociedad política.

En la parte continental de Europa, los sucesivos acuerdos que dieron fin a las guerras de religión concedieron a los monarcas un poder absoluto, es decir, desligado de cualquier autoridad y de cualquier ley humana por encima de la voluntad del rey. Más que producirlas, las teorías de Bodino, Hobbes o Filmer justificaban, con distinto grado de aceptación, un poder ya efectivo. Cada una de ellas se fundaba en abstracciones y ficciones distintas, como la soberanía y la asistencia divina de que gozaban los monarcas, en la teoría de Bodino, o el supuesto pacto que entregaba el poder individual de manera irrecuperable a un soberano, en la teoría de Hobbes.

En Inglaterra la cosa fue diferente. A pesar de los intentos de absolutismo monárquico por parte de los Estuardo, el poder efectivo ya estaba en manos de una oligarquía terrateniente y financiera, deseosa de reforzar el poder parlamentario a despecho de la monarquía. Esa oligarquía halló la justificación de las revoluciones del XVII en las teorías, un tanto incoherentes, de Locke y en sus ficciones del individuo primitivo y del pacto social.

La noción de la soberanía y las teorías liberales de Locke, reforzadas por el prestigio que adquirieron con la independencia norteamericana, fueron acogidas por la Ilustración francesa de cuyo seno nació la teoría de la voluntad popular de Rousseau, otra entidad abstracta, que, como se ha dicho, excluía explícitamente cualquier tipo de autoridad y de poder distinto de ella. Trasplantada desde Inglaterra por Montesquieu y modificada por Rousseau a un país, como Francia, de estructura social y política muy diferente de la inglesa, esta nueva teoría ya no constituía una justificación doctrinal de poderes fácticos, sino que, durante la Revolución, condujo al completo derribo de lo precedente y a la construcción, desde la nada, de una nueva sociedad, fundada solamente en abstracciones teóricas. Esas abstracciones, incluidas en sistemas filosóficos cada vez más complejos, adquirieron, desde ese momento, vida propia y modelaron la realidad política de Francia y de toda Europa gracias a las invasiones napoleónicas. Posteriormente, la

idea de la unificación y substancialización de la voluntad social como una entidad monolítica, dio pie, a través de la filosofía kantiana y del idealismo alemán, a los estatismos modernos, que han constituido la forma más aguda de totalitarismo imaginada por el hombre[8].

A pesar de su mutuo enfrentamiento, estas teorías conllevaron desde sus comienzos la destrucción del orden múltiple de las sociedades preexistentes y de los contrapoderes que restringían el poder del gobierno central. El historiador francés Albert Malet justificaba la enorme cantidad de leyes emitidas por las Cortes Generales durante el periodo revolucionario en razón de la diversidad de leyes consuetudinarias de los estamentos regionales, locales y gremiales. Diversidad que se le antojaba incoherente, irracional e inmanejable desde la perspectiva de unos legisladores dispuestos a reglamentar, desde un poder centralizado y único, la vida de Francia en su totalidad.

Por otro lado, andando el tiempo, estas teorías confluyeron todas ellas en la producción de un efecto que ellas mismas hubieran considerado indeseable: el despotismo[9]. Despótico, como ha recalcado Miguel Ayuso, es el gobierno arbitrario o caprichoso de aquel –o de aquellos– en que viene a encarnarse el poder político. Ese poder acaba por ser también tiránico porque, una vez instalado en el poder, el déspota tiende a gobernar para beneficio propio.

El mecanismo, por el que los sistemas políticos modernos vinieron a producir este resultado, tiene semejanzas con las explicaciones míticas que atribuyen a inexistentes deidades unas facultades operativas que son, de hecho, administradas por sus sacerdotes. Ajenos a la observación de la sociedad real, recurren a unas nociones abstractas o simplemente ficticias (soberanía, poderes del individuo en estado de naturaleza, pacto, voluntad popular, pueblo, nación, raza, clase) que, concebidas a modo de capacidades activas, se encarnan en instituciones (Estado, soberano, cortes constituyentes y legislativas, partidos múltiples o único, gobierno con poder ejecutivo, tribunales con poder judicial, etc.) las cuales, a su vez, vienen a recaer, por distintos mecanismos, en personas singulares o grupos determinados de personas.

[8] *Cf.* Elías de Tejada, Francisco, *La monarquía tradicional*, cap. v.

[9] *Cf.* Werner, Éric, « À propos du déclin de la démocratie ».

En realidad, ninguna de esas entidades abstractas tiene voluntad, o capacidad decisoria, como tampoco la tienen las instituciones en que cuajan. Porque, aunque estemos acostumbrados a esa forma de hablar, ni el pueblo quiere o decide, ni la voluntad popular se manifiesta, ni el Estado gobierna, ni las cortes constituyentes forman una nación; como tampoco la ciencia dice nada. Se trata de nociones abstractas, carentes de existencia separada de las personas reales, que son las que saben, o tienen ciencia, deciden y enjuician. Todo este andamiaje teórico, a veces de gran complejidad, sirve, a fin de cuentas, para ofuscar el entendimiento del ciudadano y entregar una capacidad gubernativa omnímoda a individuos que, ellos sí, tienen voluntad para obrar y disponer a su antojo[10].

En suma, la eliminación de toda comunidad inferior autárquica en la sociedad, y la acumulación del poder estatal por parte de individuos o de determinados grupos, que legislan y gobiernan enteramente según su voluntad personal, es el resultado inevitable de la ausencia de principios externos y superiores a la voluntad de los miembros de la sociedad[11]. Vista desde nuestros días, la historia política de los últimos siglos de predominio protestante, no puede negarse que los padres de esa herejía tuvieron una admirable clarividencia cuando sostuvieron que el fondo de su doctrina implicaba el sometimiento de la sociedad política a la voluntad personal de unos hombres. Ese hecho solo se ha trasformado ideológicamente, sin variar sustancialmente a lo largo de toda la modernidad.

*Los grados del despotismo*

El subjetivismo moderno implica un poder que se ejerce desde la unidad de una voluntad personal, de un grupo o de una asamblea, sin atenerse a ninguna ley o autoridad superior y, por ello mismo, sin permitir que otro poder social le imponga limitación alguna. Sin embargo, dentro de eso, hay grados y categorías. Porque no tiene igual alcance

[10] *Cf.* Vázquez de Mella, Juan, *Obras Completas*, vol. I, pp 263 ss.; XVIII, pp. 275-281; Pemán, José María, *Cartas a un escéptico en materia de formas de gobierno*, p. 105.

[11] Vallet de Goytisolo, Juan, «Constitución orgánica de la nación», I, § 2; Jouvenel, Bertrand de, *El poder*, cap. X.

el absolutismo monárquico del XVIII que el parlamentarismo del XIX, surgido de la Revolución; y ambas cosas se distinguen esencialmente de un fenómeno nuevo y propio del siglo XX: el totalitarismo.

Los reyes absolutos, aun habiéndose librado de la sumisión debida a la Iglesia, no se desentendieron de la ley divina ni tampoco emprendieron la eliminación total de los contrapoderes sociales. Buena prueba de ello es precisamente la gran diversidad de leyes consuetudinarias de origen medieval que, según Malet, se conservaban en la Francia de 1789. El absolutismo contenía los principios de independencia respecto de cualquier autoridad superior a la nación, pero fueron las asambleas constituyentes y legislativas, que obraban en nombre del pueblo tras la Revolución, las que llevaron adelante la realización efectiva de lo que estaba implícito en esos principios.

Como destaca Jouvenel, si prescindir de la autoridad religiosa fue el paso decisivo que distinguió radicalmente el despotismo moderno del poder en la sociedad tradicional, la intromisión legislativa de las cortes revolucionarias fue mucho más radical que cuanto se dio durante la época del absolutismo monárquico. «Desde que la voluntad general –señala, citando a Benjamín Constant– puede todo, los representantes de esa voluntad general son tanto más temibles cuanto que dicen ser solo instrumentos dóciles de esa pretendida voluntad (...) Lo que ningún tirano se atrevería a hacer en su propio nombre, ellos lo hacen legítimo por la extensión sin límites de la autoridad social»[12]. A partir de entonces, el estatismo democrático ha ampliado enormemente sus atribuciones, hasta alcanzar un poder que va mucho más allá de que lo imaginó, por ejemplo, un Tocqueville. Sin embargo, por desmesurado que sea el poder del despotismo democrático, su alcance es de un carácter esencialmente diferente al de los modernos totalitarismos.

El propio Jouvenel supo señalar con claridad esa diferencia esencial: «desde el momento en que el derecho, hasta en sus últimos aspectos morales más fundamentales, es susceptible de ser modificado indefinidamente a gusto del legislador, no queda otra salida que su proliferación monstruosa e incoherente, a gusto de los intereses que se agitan y de las opiniones que fluctúan, o su construcción sistemática por un amo

[12] Jouvenel, Bertrand de, *El poder*, p. 336.

que sabe lo que quiere y que hará plegarse duramente a la sociedad a la conducta que él crea que debe imponer»[13]. Vimos al principio como la modernidad política, dominada por sus prejuicios filosóficos, fue incapaz de comprender cómo la sociedad puede ser a la vez una y múltiple. Para el despotismo democrático la sociedad está esencialmente constituida por una multitud de individuos que pactan accidentalmente su unidad, por razones de conveniencia. De ahí que, en las sociedades democráticas, las leyes comunes, aun siendo cada vez en número mayor, necesiten hallar una justificación en los hechos. Hechos que son artificialmente agrandados y puestos en boca de todos por los medios de comunicación, hasta constituir lo que ahora se llama «alarma social». La batalla para la reforma constante de la legislación no depende de ninguno de los tres poderes oficialmente reconocidos, sino del llamado cuarto poder. En su seno contienden los periódicos, televisiones y agencias, oficiales y privados, para excitar las pasiones de una opinión pública previamente ablandada y desestructurada por la propaganda favorable al más profundo relativismo. De ello resulta, como dice Jouvenel, una desnortada y cambiante proliferación de leyes, a tenor de la batalla mediática para dominar la mentalidad de los ciudadanos.

En cambio, la sociedad totalitaria, que se ve a sí misma como una unidad esencial, solo incidentalmente constituida por individuos, engendra en los ciudadanos una mentalidad tan pasional como la del ciudadano, pero de manera diferente. En los miembros del partido único, sea de tipo nazi o soviético, la mentalidad es excluyente. Identifica a los verdaderos miembros de la sociedad con la raza, la clase dominante o el partido, y destina al resto a la anulación, a la servidumbre, al confinamiento o simplemente a la eliminación física. En ese resto, la mentalidad está sojuzgada por el miedo. Se trata de una sociedad monolítica, empeñada en mantener su condición, impidiendo la disidencia hasta en los más ocultos pensamientos de los individuos. La propaganda, ajena a todo relativismo, se limita a imponer las máximas del partido y, en vez de favorecer la degeneración hedonista característica del despotismo democrático, incita a la sospecha y a la denuncia de todo aquel que interiormente se aparte del único camino señalado por las élites gobernantes.

[13] *Ibid.*, p. 351.

Totalitarismo y despotismo democrático son las dos únicas formas de gobernar que quedan a la modernidad política. Se hermanan en su origen teórico, pero se odian a muerte. Ambas son formas de un despotismo esencialmente corrupto y necesariamente corruptor, pero su estilo es diferente y engendran mentalidades subyugadas de carácter distinto. El totalitarismo se parece a un campo de concentración que esclaviza a los ciudadanos, mientras que la democracia se asemeja a un internado que los trata como a niños malcriados.

No cabe colaboración alguna con ninguna clase de estatismo; pero, si hay que quitarse de encima la inmensa losa de poder que pesa sobre todos nosotros, hay que empezar por eliminar, en nuestro interior, la conciencia de que el poder tiene necesariamente que ser único e ilimitado. Y, como, a pesar de los pesares, seguimos siendo criaturas racionales, solo podemos superar esa conciencia si entendemos la conveniencia de un poder socialmente distribuido.

*Las razones a favor de los fueros*[14]

Es un hecho incontestable, según la historia, la sociología y la antropología, que las comunidades inferiores existieron antes que el Estado, entendido como sociedad política. Según Aristóteles, las familias existían antes de formar pueblos que, a su vez, fundaron las ciudades-estado de la antigua Grecia. Sociedades patriarcales, tribus, fratrias, aldeas y pueblos preceden en el tiempo a las sociedades de mayor amplitud, de lo cual se colige que la potestad de los padres y las diversas formas de jefatura de esas comunidades no proceden del Estado ni este puede otorgarlas, como pretende el estatismo moderno. El hecho de la anterioridad histórica de las comunidades infraestatales pone de manifiesto que los gobiernos no solo no tienen el deber de interferir en sus sanas leyes y costumbres, ni de privarlas de sus propios medios, sino que están obligados a no hacerlo, pues nada de todo eso lo reciben de la sociedad más amplia en la que se integran[15].

Esta argumentación, fundada en la preexistencia de las sociedades naturales sobre las cuales se edifican las comunidades más amplias,

[14] *Cf.* Vallet de Goytisolo, Juan, «Constitución orgánica de la nación».

[15] *Cf.* Vázquez de Mella, Juan, *Obras Completas*, t. XI, pp. 13-24.

hasta formar una comunidad política de mayor o menor envergadura, permite evidentemente concluir que no han de solicitar la venia del poder político para constituirse. Pero, entre esas sociedades originarias, no se cuentan otras muchas, como las sociedades financieras o los clubs deportivos, que se han formado a expensas de sociedades ya establecidas precisamente porque, en modo alguno, son naturales. Cabe entonces preguntarse si la libertad de asociación y la autarquía que, según el mencionado razonamiento, deben tener las sociedades naturales, ha de aplicarse también a esas otras sociedades. La cuestión es importante porque, como es sabido, el Estado liberal, que absorbió el poder de las sociedades naturales dentro de su maquinaria administrativa, permite, sin embargo, la libre asociación y legaliza innumerables comunidades ajenas a la maquinaria del Estado. Así los lobbies de degenerados, los lobbies financieros –con frecuencia no menos degenerados–, las organizaciones no gubernamentales, las empresas nacionales e internacionales e, incluso, las sociedades originariamente secretas, las mafias y las tribus urbanas. Por el mero hecho de no estar englobadas en la administración, y de tener una libertad mucho mayor que las sociedades naturales, su influencia sobre la sociedad y el Estado llega a ser muy grande y hasta decisiva, a pesar del intervencionismo gubernamental en todos los ámbitos de la vida social. Esta proliferación de sociedades que llegan a sojuzgar al Estado en las democracias, se resolvía en la doctrina tradicional gracias a la noción de bien común. En líneas generales, la concepción clásica del gobierno no era policial y preventiva. Permitía, sin más, la libre formación de sociedades, con tal de que no fueran secretas ni tuvieran fines contrarios al bien común, como los que persiguen las sociedades de usureros, de sediciosos o maleantes; pero, dando por supuesta la conciencia general del fin bueno acorde con la moral católica y el bien común, sí que responsabilizaba *a posteriori* a sus miembros de los males causados[16].

Un segundo argumento contrario al poder centralizado que destruye la libertad de individuos y sociedades intermedias se funda en la noción clásica del bien común. Vimos cómo cada miembro de la sociedad debe antes contribuir al bien común que buscar el bien pro-

[16] *Cf.* León XIII, *Rerum novarum*, § 38.

pio. Pero el bien del todo no es independiente ni elimina el bien de sus elementos constitutivos, sino que lo presupone. El bien común, aun siendo de muchos, consiste en la perfección natural y sobrenatural del hombre, de cada uno de los hombres, que forman la sociedad. Perfección que, en el orden natural, se identifica con la actualización de las mejores de sus facultades, la razón y la voluntad. Y eso lo alcanza el hombre adulto cuando obra interior y exteriormente de manera deliberada en orden a la consecución de esa perfección. Sería, por tanto, absurdo, que los gobernantes, obligados como están a lograr el bien común, estuvieran autorizados a rebajar a los individuos a la condición de siervos, de esclavos o de niños irresponsables, como hacen los estados despóticos y totalitarios.

La consideración de la prudencia que debe regir todo acto humano, sea del individuo, del padre, de los miembros del consistorio, del alcalde, de cualquier autoridad que rija los cuerpos intermedios o del príncipe que rige todo un pueblo, permite aducir nuevas razones para dejar en manos de cada sociedad inferior las riendas de su propio gobierno.

La prudencia[17] es la virtud fundamental de la vida activa del hombre. Hablando toscamente, es la costumbre de lograr la mejor aplicación de los principios morales y políticos a las circunstancias concretas en las que se desarrolla nuestra acción interior o exterior, personal o social.

Nuestra actividad se desarrolla siempre sobre cosas concretas y cambiantes y en unas circunstancias singulares e irrepetibles. En cambio, nuestro entendimiento, sea práctico o teórico, está hecho para conocer leyes generales y comunes que nunca se dan realmente en su pureza abstracta, sino que solo nos muestran la esencia de las cosas y los principios de lo que debe hacerse. Dicho de otra manera, lo que hemos de hacer en cada caso concreto y singular es intelectualmente inaprensible en cuanto tal; lo cual en modo alguno quiere decir que nuestras facultades racionales no nos provean de una guía imprescindible para dirigir nuestras obras en el mundo concreto. Comete un error

[17] *Cf. Aristóteles, Et. Nic.*, VI, 5-13; Kéraly, Hugues, «Explicación» cap. III, § IV; Palacios, Leopoldo Eulogio, *La prudencia política.*

tanto el que niega nuestra capacidad intelectual de conocer las leyes de la naturaleza y los fines generales de la acción humana, como el que, partiendo solo de principios teóricos, piensa que ya sabe lo que debe hacer el hombre en cada circunstancia.

La prudencia es virtud que se ejerce sobre todo al deliberar acerca de las acciones que concretamente hemos de hacer, es decir, cuando se razona sobre lo debido conforme a los principios morales de la acción en unas circunstancias determinadas. Supone, a la vez, el conocimiento intelectual de principios universales y el conocimiento singular de las circunstancias. Pero, sobre todo, supone lo que Aristóteles llamaba la experiencia, es decir, el conocimiento de muchas cosas y casos concretos y de sus resultados. Ahora bien, la experiencia de cada hombre nunca lo abarca todo, sino que inevitablemente se limita a las esferas particulares en que se desarrolla su vida y su acción. Los padres adquieren experiencia educativa a base de tratar con sus hijos, cada uno diferente del otro y diferente de sí mismo en cada etapa de su crecimiento. Sabe lo que a cada uno conviene y lo que puede esperar de ellos. El vecino conoce las posibilidades y necesidades de su municipio y de su región, pero no las de otro pueblo o región; y el monarca conoce la sociedad que gobierna en su conjunto y sabe cómo armonizarla y defenderla en orden al bien común, pero no puede estar al tanto de cada necesidad y de cada circunstancia del pueblo que rige. Así sucede en todos los infinitos ámbitos singulares del obrar humano, donde la experiencia, iluminada por los principios, es la mejor guía para la acción. Zapatero, a tus zapatos. Es observación comúnmente aceptada que el fracaso suele acompañar a quienes se extralimitan yendo más allá de su experiencia. Un ridículo mal disimulado por sus allegados cae sobre los especialistas en una profesión que se empeñan en destacar en otra, como los físicos o matemáticos que quieren dárselas de metafísicos o moralistas; o como los empresarios que, llegada la jubilación, quieren convertirse en ensayistas, poetas o pintores.

Estas observaciones sugieren una de las ventajas principales que conlleva la independencia relativa de las sociedades infra-estatales. Los que forman parte de una comunidad determinada son quienes, por experiencia directa, mejor conocen sus necesidades y disponibilidades para alcanzar el bien común parcial que puede obtenerse de ellas. Son

ellos, por tanto, los que más prudentemente pueden dirigirlas, organizarlas, establecer sus normas y emplear los medios a su alcance de la manera más efectiva. Si esto se cumple, la organización de cada comunidad inferior estará en consonancia con sus necesidades concretas; sus normas no serán imposiciones teóricas y homogeneizantes, más o menos ineptas e ineficaces, emanadas de remotos poderes dictatoriales, ni serán vistas como tales. Y esto último no es menos importante que lo primero. No se trata solo de una cuestión de eficacia o de utilidad, mejor procurada por los experimentados y prudentes, sino también de una cuestión que atañe al compromiso del hombre con su propia obra y con la parte del universo donde se enraíza su existencia[18].

Aristóteles criticaba a Platón porque, en su concepción utópica de la república, creía que los militares debían tener mujeres, hijos y propiedades en común para no verse ligados por los afectos. Mucho más pegado a la experiencia y, por consiguiente, mucho más consciente de las necesidades concretas de la existencia humana, Aristóteles destacaba contra su maestro que los hombres se mueven por el afecto exclusivo y por la propiedad excluyente de cosas singulares; y que lo común, en cuanto común, no produce el compromiso que lleva a la entrega por la patria. Nadie se entrega a sí mismo si no es movido por el amor; y el amor es siempre de lo singular[19]: nadie ama un teorema matemático ni se mueve por amor a la humanidad o al Estado. Lo que amamos, aquello por lo que somos capaces de entregarnos y sufrir, desde nosotros mismos, hasta Dios, los hombres, las costumbres y las cosas por las que sentimos afecto, son siempre cosas singulares. La infatigable acción de los padres no se hace por amor a la infancia, sino por amor a esos niños que son sus hijos y, desde ese amor y el que sienten por su familia, son capaces de grandes sacrificios por la comunidad inmediata en que viven y son capaces de elevarse desde ella hasta el amor agradecido a la patria, al universo del que forman parte y a su Creador.

Aristóteles preveía que, en la utopía comunista de Platón, los padres de mujeres comunes no se ocuparían de unos hijos que no saben si

[18] *Cf.* Gambra, Rafael, *La monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional*, cap. IV.

[19] De Corte, Marcel, *L'homme contre lui-même*, p. 29 ss.

son suyos, y tampoco se sacrificarían por su ciudad[20]. A la inversa, el compromiso con la familia, las propiedades y las cosas que amamos, inclinan y motivan al hombre para la defensa y prosperidad de lo suyo, desde la familia hasta la Patria. No somos fríos intelectos que primero calculan la acción y automáticamente la llevan a efecto, ni por lo general obramos a instancias solo de la captación del deber. Al contrario, a la hora de emprender la acción valiosa y meritoria, previa la deliberación prudencial, la voluntad insta al amor y al odio o deja que ejerzan su presión sobre nosotros.

Y en eso no hay contradicción con el despectivo trato que hemos dado al ciudadano, en cuanto hombre dominado por los sentimientos, o las pasiones, que le inculca el Estado. Sentir no es consentir. Las pasiones que nuestra naturaleza y las cosas del mundo provocan no son ni buenas ni malas. Solo cuando interviene la razón consintiendo a ellas o provocándolas deliberadamente, las pasiones se llaman moralmente buenas o malas. No es malo todo cuanto hace el hombre pasional como el ciudadano, porque puede dejarse llevar, por ejemplo, de la misericordia y dar una limosna, lo cual no es malo, aunque tiene escaso mérito. En cambio, adquiere un mérito sobreañadido el hombre prudente que, habiendo deliberado desde los principios rectores de la acción moralmente buena, excita o desata la pasión para obrar con mayor diligencia[21].

La acción del hombre, en todos sus aspectos, se desarrolla en una sociedad determinada, o mejor, en varias sociedades; de todas ellas se siente deudor y parte y, a la vez, las tiene por parte de sí mismo; a todas ellas debe contribuir con entrega y con voluntario fervor, con tal de que ellas, y su obrar dentro de ellas, sea suyo, es decir, con tal de que se le permita adquirir con ellas un compromiso personal, empleando su experiencia y ejercitando su prudencia. Bajo este nuevo prisma que, a la capacidad que el hombre tiene de conocer leyes superiores a él mismo, añade su incapacidad de amar sino lo singular, se pone de manifiesto, más allá de la consideración de derechos y deberes, la necesaria independencia de las sociedades menores, donde el hombre vive y actúa.

---

[20] *Pol.* II, 4.

[21] Sto. Tomás, *S. T.* I-II, 24, 3.

*Autoridades favorables a los fueros*

En orden a evitar el despotismo del poder, la tradición política cristiana ha recalcado con frecuencia la importancia decisiva que tiene no reducir la idea de sociedad a la de comunidad política ni creer que solo está compuesta de individuos[22]. El carlismo ha puesto especial énfasis en defender la independencia relativa de las sociedades imperfectas o intermedias donde se insertar su actividad individual. Su inspiración, prioritariamente basada en la experiencia de lo que todavía quedaba en España del orden tradicional y cristiano, le permitió comprender que gracias a ellas se articula la participación en el poder y se limita su inextinguible sed de dominio. De ahí que en su lema se incluyan los fueros, o libertades, no solo de las sociedades regionales, sino de cualquier otra comunidad de fines legítimos y naturales, como las sociedades municipales y laborales.

Cuando en ocasiones he tratado de explicar los fueros, los defensores del Estado poderosamente unificado, entre los cuales no han faltado sacerdotes bien intencionados, a menudo me han espetado que esa doctrina del carlismo es ajena, por ejemplo, a las enseñanzas clásicas de Santo Tomás y a la Doctrina Social de la Iglesia. Verdad es que, frente a la avasalladora invasión de la vida social por el Estado liberal, el carlismo ha defendido los fueros mejor y más profundamente que ninguna otra forma de tradicionalismo. Pero es completamente falso que esa doctrina sea una invención del carlismo, como algunos malévolamente pretenden, en un intento de asimilarlo al número incontable de ideologías acuñadas de nueva planta en la modernidad. Baste, para mostrarlo, lo que ya decía Aristóteles contra las pretensiones platónicas de alcanzar una completa unificación de la sociedad:

> Me refiero a esta unidad perfecta de la ciudad toda, que, según la hipótesis de Sócrates, es para ella misma el primero de los bienes. Pero es evidente que, si semejante unidad se lleva un poco más adelante, la ciudad desaparece por entero. Naturalmente la ciudad es una pluralidad, y si se aspira a la unidad, de ciudad se convertirá en familia, y la familia en individuo, porque la familia tiene más unidad que la ciudad, y el individuo mucho más

[22] *Cf.* Vallet de Goytisolo, Juan, «Constitución orgánica de la nación».

aún que la familia. Y así, aun cuando fuese posible realizar este sistema, sería preciso dejar de hacerlo, so pena de destruir la ciudad. La ciudad no se compone solo de cierto número de individuos, sino que también de individuos específicamente diferentes, porque los elementos que la forman no son semejantes[23].

Y Santo Tomás sostenía que el mejor régimen es el mixto, «porque un régimen es temperado por la mezcla con los otros, de manera que se da menos ocasión a la sedición si todos tienen parte en el gobierno de la ciudad; por ejemplo si en algo domina el pueblo, en algo los poderosos y en algo el rey»[24].

Este argumento se ve reforzado por la autoridad de las Escrituras. Frente a la cómoda tendencia del ciudadano a dejar su responsabilidad en manos del Estado, el mandato divino del *Génesis* que obliga al hombre a dominar la tierra, y la orden evangélica, que hace depender nuestra salvación del fructífero uso de nuestros talentos, establecen el deber de contribuir con nuestras facultades al bien común, sobrenatural y natural. Bien que inmediatamente se identifica con el bien del más cercano, o prójimo, esto es, con el bien de las personas que componen las distintas sociedades a las que cada uno pertenece, sea la familia, las sociedades locales y laborales, la comunidad política y se extiende hasta las distintas sociedades de que se compone la Iglesia. Y esa obligación excluye dejar en barbecho las facultades de cada individuo para cederlas al omnipotente Estado.

Y, si atendemos al magisterio de la Iglesia, el argumento recibe nueva confirmación. El Apóstol señaló la multiplicidad de gracias y de dones que hemos recibido de Cristo, el cual bajó primero a las partes de la tierra y «constituyó a unos apóstoles, a otros, profetas, a estos, evangelistas; a aquellos, pastores y doctores (...) para la edificación del cuerpo de Cristo (...) para que ya no seamos como niños que fluctúan y se dejan llevar de todo viento de doctrina por el juego engañoso de los hombres, que para seducir emplean astutamente los artificios del error»[25]. San

[23] *Pol.* II, 2, 1268a15.

[24] *In Pol.*, lib. 2, 7 n. 4; *cf. S.T.*, I, II, 105, a1 c.

[25] *Ef.* 4, 11-14.

Pablo se refería a la diversidad de dones dentro de la Iglesia. Eso no impidió a Pío XII recurrir a este texto para declarar el principio de subsidiariedad que, contra el estatismo, prohíbe entregar a la comunidad política lo que pueden hacer los individuos o las comunidades inferiores:

> Sigue, no obstante, en pie y firme en la filosofía social aquel gravísimo principio inamovible e inmutable: como no se puede quitar a los individuos y dar a la comunidad lo que ellos pueden realizar con su propio esfuerzo e industria, así tampoco es justo, constituyendo un grave perjuicio y perturbación del recto orden, quitar a las comunidades menores e inferiores lo que ellas pueden hacer y proporcionar y dárselo a una sociedad mayor y más elevada, ya que toda acción de la sociedad, por su propia fuerza y naturaleza, debe prestar ayuda a los miembros del cuerpo social, pero no destruirlos y absorberlos[26].

Lo mismo había sido defendido por León XIII que achaca la inicua y calamitosa situación de los obreros en los tiempos del Estado de brazos cruzados –o del *laissez faire, laissez passer*– a la desaparición de los antiguos gremios. Contra eso empieza por declarar que es de derecho natural la formación de sociedades privadas en el seno de la sociedad civil y que el Estado no puede prohibirlas, con tal de que no sean contrarias a la justicia y al bien común:

> Porque el derecho a formar tales sociedades privadas es derecho natural al hombre, y la sociedad civil ha sido instituida para defender, no para aniquilar, el derecho natural; y si prohibiera a los ciudadanos hacer entre sí estas asociaciones, se contradiría a sí propia, porque lo mismo ella que las sociedades privadas nacen de este único principio, a saber: que son los hombres por naturaleza sociables[27].

Y luego añade, refiriéndose a las corporaciones profesionales, que el papel del Estado ha de proteger, pero no entrometerse en esas asociaciones:

---

[26] Pío XII, *La elevatezza*, § 9.

[27] *Rerum novarum*, § 38.

> Proteja el Estado estas asociaciones que, en uso de su derecho, forman los ciudadanos; pero no se entrometa en su ser íntimo y en las operaciones de su vida, porque la acción vital, de un principio interno procede, y con un impulso externo fácilmente se destruye[28].

*Un ejemplo: la libertad municipal*

En la mente de la mayoría, esa entidad llamada «municipio» apenas difiere de cualquier otra organización sometida a los vaivenes de la política estatal. Fruto del individualismo, la relación vecinal es cada vez más distante y aséptica; y, en pueblos y comarcas, lo poco que queda de las costumbres locales se reduce a los actos festivos, deportivos o piadosos que administra el ayuntamiento.

Por naturaleza, la agrupación local tiene la finalidad de facilitar la supervivencia material y la perfección espiritual de los vecinos, gracias a las tareas hechas en común que las familias, en su aislamiento, son incapaces de realizar. La colaboración permite la división social del trabajo, las comunicaciones, el comercio, el orden público, la enseñanza, la justicia, y, en general, el bien común municipal.

A estos beneficios deben añadirse otros de índole afectiva, que no son de menor importancia. La vecindad establece lazos de amistad y confraternidad entre los hombres y engendra sentimientos que se extienden no solo a las personas, sino a todo el entorno que rodea al hombre en su vida cotidiana.

Nada más alejado de la naturaleza social del hombre que ese apátrida sin compromisos que con tanta frecuencia puebla nuestras ciudades. Ajeno por completo a cualquier sentido de lealtad y de abnegación, le es indiferente vivir aquí o allá y, las transitorias relaciones que con el prójimo mantiene, entiende que deben ser reguladas y garantizadas por los decretos del remoto Estado. Al contrario, la tendencia natural del ser humano le inclina a sentirse parte de la familia y del municipio en que ha nacido y a comprometerse con la región y con la patria, que

[28] *Ibid.* § 41. El número de citas de la doctrina social de la Iglesia que podrían aducirse es muy grande. Sobre este particular, y contra el poder ilimitado del Estado, puede consultarse el índice de *Doctrina Pontificia II, Documentos Políticos*, BAC, Madrid, 1958, pp. 105-106, 108-109, 140 y 144-145.

concibe y ama como cosa propia. Por vía de contacto y cooperación directa con sus vecinos, los hombres adquieren costumbres diferenciadoras, que vienen a ser compendios de la experiencia y la prudencia acomodadas a sus circunstancias particulares. Y, por esa misma vía, los hombres se insertan en unidades sociales de mayor amplitud, cuya concepción del mundo comparten y da sentido a su existencia.

¿Qué duda cabe? Hoy subsisten los municipios. Pero su organización natural ha sido substituida por las instancias superiores del poder político, que dirige desde la lejanía todos los aspectos de la vida municipal. Y lo hace con un uniformismo que, si bien permite, con graves deficiencias e inadecuaciones, la vida material, ha acabado con las demás funciones socializadoras, educativas y psicológicas que debe aportar la convivencia municipal a las familias y al hombre individual.

Desde la perspectiva del Estado, los municipios se conciben como delegaciones de negociados ministeriales y, sus vecinos, como uno de tantos conjuntos de administrados. Desde el punto de vista del vecindario el ayuntamiento no es más que una prolongación feudataria de tal o cual partido, gobernante o no, que proporciona una clase de servicios y cobra impuestos que gasta en sufragar la vida acomodada de los concejales y en propagar su ideología por medio de dispendiosos actos culturales y folclóricos. Los vecinos entran en el ayuntamiento para gestionar lo que afecta a sus viviendas y coches; y entran en los centros médicos para lo que afecta a su salud, pero solo distinguen una cosa de otra por la diversidad de sus competencias. De la misma manera que pueden elegir los médicos que les atienden, su participación en la gestión municipal se reduce a una votación periódica donde manifiestan su preferencia por unos u otros partidos, pero nadie ve en las elecciones locales más que una fase electoral que puede favorecer o perjudicar a alguno de los partidos dominantes.

En aras de las ideologías, los poderes superiores han destruido las costumbres y el modo de vida de cada pueblo o ciudad, haciendo que su historia y todo lo que enraíza al hombre con la sociedad desaparezca de su horizonte vital. De estas profundas carencias surgen, entre otras cosas, los gravísimos problemas de orden y seguridad que padece la sociedad española.

*La destrucción del municipio en España*

La independencia municipal que, de hecho, no había perdido fuerza durante el s. XVIII, a pesar de la penetración de la Ilustración entre las élites intelectuales y cortesanas[29], sufrió una gran devaluación con los regímenes liberales del XIX y principios del XX, cuando un poder central, sometido al juego de partidos, ocupó el lugar del poder efectivo de la monarquía y eliminó las diferencias entre municipios por medio de leyes y reglamentos emanados de la administración central. Ahogó la hacienda municipal con sus impuestos y, sobre todo, con la desamortización, que desposeyó a los municipios de los bienes comunales en que se basaba su economía y su independencia. El sistema de los caciques substituyó a los alcaldes por secuaces del partido de turno, que recibían consignas y prebendas a cambio de votos, en la liza supuestamente democrática.

En nada mejoró la situación en tiempos del franquismo. La pluralidad de partidos se convirtió en partido único y los alcaldes en semi-funcionarios libremente designados por su afección al régimen. En vez de representar los intereses del municipio, tenían la función de transmitir y hacer cumplir las órdenes emanadas del poder central. Formalmente la única diferencia fue que las órdenes y subsidios, recibidos por los municipios a tenor de la pugna hipócrita de las urnas, se convirtió en abierta expresión de la voluntad de un hombre cuyo beneplácito, directa o indirectamente, trataban de alcanzar los adeptos al Movimiento. Aunque indudablemente los principios de ese hombre eran muy superiores a los que, desde los partidos hoy existentes, han convertido los consistorios en fuente de degeneración de costumbres y creencias.

La Constitución de 1978 reconoció, en apariencia, la autonomía municipal[30]. Pero tal cosa no era, como tantas otras, sino un señuelo útil para hacerla atractiva. Esa misma Constitución, que algunos sabios han dicho que es de goma por su elasticidad[31], prometía, por ejemplo,

---

[29] Gambra, Rafael, *La monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional*, p. 12.

[30] Art. 140.

[31] *Cf.* Vallet de Goytisolo, Juan, «Del carisma a la Constitución».

la libertad de enseñanza, pero dejaba al albur del poder fáctico de los partidos las condiciones en que esto debía realizarse. De lo cual resultó que los sucesivos gobiernos, deseosos de controlar la educación para sus propios fines, pusieron tales condiciones materiales para los establecimientos de enseñanza que solo el poder público, o los económicamente poderosos, podían sufragarlas. Y, así, la pretendida libertad de enseñanza quedó en letra muerta para la gran mayoría de los españoles.

De igual manera, la supuesta autonomía de los municipios se quedó en los papeles. Porque la constitución admite la autonomía, pero no señala los medios para que los municipios puedan subvenir sus propias necesidades económicas, que quedan a expensas de las subvenciones concedidas discrecionalmente por los partidos gobernantes según sus intereses. Aquí, como en la enseñanza, la Constitución solo deja claro el poder omnímodo de los partidos estatales o autonómicos y de los políticos que en ellos hacen carrera. Y, como el único bien común que conciben tales hombres es el bien del partido, la vida municipal es hoy más lánguida y letárgica que en tiempos de Franco o de los caciques.

*La destrucción del municipio. El caso de Cataluña*

Puede extrañar que en una época en que las llamadas «autonomías» se han desarrollado, hasta rozar los límites de la completa independencia, la natural autonomía de los municipios, de hecho, no se haya visto revitalizada. La razón se halla en el régimen democrático de partidos, dominados por políticos profesionales que, por intrínseca necesidad, tienden a la acumulación centralista de poder. El régimen pactado por los partidos durante la transición, que dio pie a la Constitución del 78, produjo una descentralización de competencias cuya gestión recayó en los gobiernos autonómicos. Pero esos gobiernos, formados en Cataluña por partidos más o menos separatistas, en virtud de un fenómeno que acompaña fatalmente a ese tipo de formaciones, no han permitido que el proceso descentralizador se extendiera más allá de la Generalidad. Los partidos y coaliciones gobernantes, de consuno, han impedido la efectiva autonomía de los municipios, por el procedimiento de estrangular sus fuentes de ingresos y de reservarlos para uso del gobierno autonómico, que se ha convertido por este camino en un gobierno centralista, pero en pequeño.

Verdad es que alcaldes y concejales son elegidos por votación en cada municipio y que ya no son substituidos por semi-funcionarios del Estado como en el régimen anterior. Pero el resultado es el mismo, porque las autoridades locales, incapaces de atender a las necesidades mínimas del municipio con los medios recaudatorios que permite el Estado o la Generalidad, solo pueden obtener medios suficientes por vía de las subvenciones, que reparte el partido gobernante. Y lo hace condicionadamente, atendiendo solo al engrandecimiento del partido gracias a la obtención de votos. El procedimiento es bien conocido: antes de las elecciones, se abre un mercadillo de trueque donde se cambian votos futuros por promesas electorales. Y ese infecto chalaneo entre los partidos y el poder municipal, que se acelera antes de las elecciones y se prosigue lánguidamente entre mandatos, constituye el principal origen de las decisiones consistoriales. Los representantes electos, estén previamente encuadrados en un partido o sean originariamente independientes, pero obligados a enmarcarse en un partido con presencia en el parlamento autonómico, en vez de representar a los vecinos y de tramitar sus acuerdos, se convierten en portavoces de los partidos y transmiten hacia abajo sus decisiones, previa la promesa de subvenciones. La independencia de los municipios queda así subordinada al poder central autonómico. Como dijo un importante jurista, la subvención «constituye una verdadera alienación, por la cual el municipio se esclaviza al amo estatal que paga»[32].

Esta situación se ve muy agravada por el «puenteo» de las atribuciones municipales que hace la Generalidad a través de las asociaciones legalizadas por ella misma. Sin consultar a los ayuntamientos, reconoce y subvenciona asociaciones cuyos fines y actividades afectan a la vida municipal. Por ejemplo, en Cataluña, los partidos, atendiendo siempre a intereses electorales o a presupuestos ideológicos y sin preocuparse para nada del bien común municipal, subvencionan asociaciones de inmigrantes, especialmente de musulmanes, que perturban el orden en los pueblos y ciudades, copan sus servicios y alteran sus costumbres; dan apoyo a organizaciones no gubernamentales ideológicas, dedicadas, a veces, a proteger y facilitar el asentamiento de inmigrantes y

[32] Puy Muñoz, Francisco, «El municipio y la organización jurídica», p. 508.

legalizan organizaciones como la de los Latin Kings. El hecho, recientemente sucedido, de que, frente a la invasión de inmigrantes, los vecinos hayan tenido que recurrir a algaradas para reivindicar su derecho al orden público, y a una vida acorde con sus costumbres en las escuelas y en las calles, pone de manifiesto la falta de representación real y de independencia gubernativa que tienen en la actualidad las instituciones municipales.

Las autoridades locales dentro del marco de la Generalidad de Cataluña, similar al de cualquier otro rincón de España, no son solo vistas como algo ajeno y distante, sino como una imposición procedente de poderes superiores, coactivos y hostiles. Semejante panorama contrasta con la vida local clásica como la noche difiere del día.

En general, el paso del régimen anterior, de remota y diluida inspiración fascista, al sistema democrático de partidos no ha supuesto más que un cambio en la retórica del poder. Para las sociedades intermedias, la fórmula fascista de todo para el Estado, nada sin el Estado, resultaba sin duda agobiante y amenazadora. Tras la Segunda Guerra Mundial, el monolitismo de los partidos únicos fue sustituido por un sistema de muchos partidos que, al fin y a la postre, no hizo sino sustituir el singular por el plural: todo para los partidos, nada sin los partidos. La añagaza, patente en la Constitución del 78, consistió en conceder una autonomía nominal a todas las partes de la sociedad, fueran regiones, municipios, universidades o sindicatos. Pero, como le sucede al municipio, de hecho siempre dependen de uno u otro partido. No solo las llamadas «autonomías» están regidas por ellos, sino que hasta en las universidades los candidatos a rector se presentan, casi declaradamente, como candidatos de formaciones políticas concretas. Y no digamos los sindicatos. De la amenaza se ha pasado al engaño, pero el resultado es similar: las comunidades intermedias carecen de toda libertad.

*El autogobierno de los cuerpos intermedios*

Rafael Gambra ha descrito la gran independencia de que gozaban las villas del Valle de Roncal y la amplitud de su autogobierno cuyas ordenanzas favorecían la inserción de las familias dentro de cada uno de sus pueblos, sostenían sus costumbres propias y fomentaban la

conservación del patrimonio de sus casas que, junto a la existencia de los bienes comunales, permitía asegurar la subsistencia de sus vecinos, sin apenas depender de la administración estatal[33].

A los hombres imbuidos de modernidad, de mente abierta, orgullosos de vivir en un milenio recién estrenado y convencidos de conocer los últimos adelantos científicos a través de sofisticadas técnicas de información, la pequeña vida de esos pueblos y comarcas sin duda se les antojará insufrible por su estrechez de miras. Preocupados por la economía nacional, por el orden mundial, la guerra o el hambre en países remotos; llevados de su amor por la humanidad y el ecosistema, se inquietan por la existencia de vida en otros mundos y por la posible incidencia sobre la tierra de las tormentas solares y de los agujeros negros o de los horadados en la capa de ozono; y creen intervenir en todo ello gracias al voto favorable a un partido u otro o a la recogida de firmas a favor de una u otra causa. Entre aquel lugareño de tiempos pasados y el ciudadano actual hay una diferencia fundamental de la que el hombre moderno no es consciente. Este tiene un conocimiento del mundo transmitido por medios de comunicación inevitablemente contaminados por intereses; su amor a la humanidad no le permite entrar en contacto con su vecino, del cual desconfía, y su intervención sobre los problemas desmesurados que le preocupan está mediatizada por unos representantes de la nación en su totalidad que, a fin de cuentas, deciden lo que bien les parece. En cambio, los hombres insertos en aquella vida local, supuestamente pacata y paleta, tenían inmediata experiencia del mundo que les rodeaba, sabían de las sendas del monte, de los lugares secretos donde se dan las setas de primavera o de los pasos que recorren los jabalíes; sentían afectos por los hombres de su entorno y conocían lo que puede esperarse de cada vecino; tomaban decisiones en el concejo sobre el orden de sus aldeas y pueblos o eran representados por vecinos de virtud conocida. Conocían y apreciaban cosas, no abstracciones o los ignotos mundos de que hablan los medios; y, por gracia de su autogobierno, sus decisiones, a pesar de referirse a un entorno reducido, se plasmaban en la realidad de manera mucho

[33] Gambra, Rafael, *La monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional*, pp. 26 ss.

más efectiva que las del hombre moderno, siempre mediatizado por los partidos y su propaganda.

La organización de la sociedad política, que permite el entronque eficaz del hombre con la realidad circundante implica una estructura ramificada y escalonada de comunidades que se autogobiernan para cumplir la función que les corresponde. Cada una de ellas tiene libertad para realizar su propio papel y todas ellas han de coordinarse o subordinarse entre sí y con el poder gubernativo para la consecución del bien común. Libertad y coordinación de las comunidades inferiores son condiciones determinantes de la sociedad armónicamente constituida.

*Libertad de las sociedades inferiores*

La libertad municipal, regional, gremial o educativa exige tres cosas: la autarquía, la autonomía y la autogestión de sus propios recursos materiales. Una comunidad es autárquica cuando, por procedimientos establecidos internamente, toma ella misma las decisiones que atañen a su función y ámbito propios, sin mediación de elementos extraños. La única democracia, verdaderamente tal, es la que se funda en la relación natural e inmediata de colaboración entre los miembros de las pequeñas comunidades de vecinos u operarios. Cuando las decisiones se toman directamente en el seno de la comunidad, ese contacto inmediato permite elegir, con conocimiento de causa, a quienes están capacitados para ejercer el poder interno y para representar sus intereses ante otras instancias paralelas o superiores.

Por otro lado, las ordenanzas y estatutos encaminados a alcanzar los beneficios que proporciona la vida local o la defensa y el apoyo mutuo entre los trabajadores o los docentes, es decir, el bien común parcial de cada sociedad inferior, tienen que establecerse dentro de la misma comunidad, bien por intervención directa e inmediata de sus miembros, bien por medio de los representantes que integren las respectivas juntas directivas. Porque, mucho mejor que cualquier instancia superior, son sus miembros quienes conocen las costumbres y quienes aprecian el alcance de los cambios producidos en el entorno de cada sociedad parcial. En eso consiste la autonomía.

En fin, los medios materiales que pueden emplear el municipio o cualquier otra de las sociedades intermedias deben, en principio, pro-

ceder de sus propios recursos, sin la mediación de una hacienda centralizada que recaude impuestos y los distribuya discrecionalmente por medio de subvenciones. Las respectivas juntas directivas son las que tienen que establecerlos, sin fiscalizaciones ni intervenciones foráneas, pues, formadas como deben estar por miembros de la comunidad, conocen su capacidad económica y la urgencia de los servicios que necesita. No otra cosa es la autogestión.

La independencia municipal exige que se den, a la vez, estas tres notas. Porque quien manda y gestiona sin legislar es un delegado, como sucede en el corporativismo fascista o en la mera descentralización, que convierte las corporaciones en sucursales del gobierno. Quien legisla o gestiona, sin poder reconocido, como los antiguos caciques o las modernas mafias, es un usurpador. Y quien tiene un poder legalmente adquirido y pretende mandar o legislar sin medios, es tan iluso como los próceres de los actuales municipios o de las universidades españolas.

La relativa y acotada libertad de las entidades sociales intermedias viene exigida por el llamado principio de subsidiariedad del que algo hemos hablado anteriormente. Ese principio establece el deber que tienen los poderes superiores de permitir el autogobierno de las sociedades inferiores. En la medida en que los miembros de la sociedad política tengan capacidad de alcanzarlo, son ellas las que deben procurarse el bien común parcial que les corresponde, de modo que los asuntos personales los resuelva el individuo; los municipales, el municipio; los universitarios, la universidad. Este principio contiene una parte negativa y otra positiva. La primera exige que el gobierno de las sociedades superiores no intervenga innecesariamente en los negocios de las sociedades inferiores. La parte positiva, que da nombre al principio, obliga proporcionar la ayuda (*subsidium*) necesaria para que cada una de las sociedades inferiores pueda alcanzar su bien común parcial cuando no pueden hacerlo por sí mismas. En otras palabras, respecto de las sociedades subordinadas, el poder superior podrá ayudarlas fomentando, estimulando, ordenando, supliendo y completando, pero no le es lícito sustituirlas en las funciones que les es posible realizar[34].

[34] *Cf.* Galvao de Sousa, José Pedro; Lema, Clovis; Fraga Teixeira de Carvallo, José,

*Coordinación de las sociedades inferiores*

Aristóteles llamaba «arquitectónica» a la prudencia propia del jefe, o gobernante, en cuanto legislador, porque su función consiste en dirigir la obra de las restantes clases y cuerpos de la sociedad. Sociedades inferiores y gobierno persiguen el bien común, pero si aquellas se contentan con alcanzarlo parcialmente, este ha de procurar el bien común de la sociedad política en su totalidad, organizando las acciones comunes de todas sus partes. Por unificadora y directiva, la función del gobierno prevalece en dignidad y amplitud frente a las otras; pero, a fin de cuentas, no es sino una función más junto a las restantes que ejercen las distintas partes de la comunidad, y no implica su destrucción, o absorción; al contrario, presupone la existencia de las sociedades inferiores y de su limitado autogobierno. Porque el oficio de gobernante, por elevado que sea, no instituye ni constituye la sociedad, sino que limita a coordinar, dirigir y completar la acción de las sociedades inferiores para que sus fines parciales se encaminen al bien general del todo social.

Como tantas veces se ha dicho a lo largo de estas páginas, los individuos y las sociedades inferiores de la comunidad política han de coincidir en la concepción del fin común; pero eso no basta, porque la consecución de ese fin exige determinar prudencialmente los actos concretos que en cada circunstancia han de realizar los cuerpos inferiores para unificar sus esfuerzos, so pena de que estos se opongan entre sí dando lugar a la anarquía. Esto plantea la cuestión de la manera en que puede unificarse y coordinarse, bajo un solo gobierno, una multiplicidad de sociedades inferiores que se gobiernan a sí mismas. La doctrina clásica resuelve esta cuestión recurriendo a lo que suele llamarse principio de totalidad o de solidaridad[35], que viene a ser el complemento del principio de subsidiariedad. Si este sustenta la independencia relativa de las sociedades inferiores, el de totalidad establece la subordinación de todas ellas al gobierno de la sociedad política total. El principio de totalidad se entiende fácilmente a la luz de lo que ya vimos sobre el bien común de la sociedad política que, según Santo Tomás, preva-

---

*Dicionário de Política*, pp. 510 ss.; Vallet de Goytisolo, Juan, *Tres Ensayos. Cuerpos intermedios. Representación política. Principio de subsidiariedad.*

[35] Kéraly, Hugues, «Explicación», pp 51-68.

lece y debe ser perseguido por encima del bien particular de los individuos y de los cuerpos intermedios de que se compone la sociedad[36]. Y es que el bien común parcial no puede lograrse sin el bien común total, pues, por ejemplo, la familia o el pueblo, por sí solos, no pueden sobrevivir y alcanzar sus fines si la sociedad política no está ordenada al bien común. Es, pues, de justicia que no solo los individuos, sino también las comunidades inferiores, se sometan al gobierno legítimo y antepongan a sus designios particulares la atención a las prestaciones financieras, y de cualquier otro tipo, que exija el bien común de todos. Lo cual no impide que también sea de justicia que, de acuerdo con el principio de subsidiariedad, cada sociedad inferior procure su propio bien independientemente y sin interferencias innecesarias.

*Participación en el poder, representación ante el poder y limitación del poder*

En un párrafo muy conocido que ya he citado antes, Santo Tomás señala la conveniencia de que todos «tomen parte» en el gobierno de la ciudad[37]. Ante este texto, los prejuicios políticos del ciudadano moderno le llevan a pensar automáticamente en el poder de los parlamentos, que supuestamente permiten participar a todos en las decisiones del gobierno supremo de la sociedad. Pero Santo Tomás no hablaba, ni por lo más remoto, de tan engañosa forma de participación, sino de la conveniencia de que cada estamento, o miembro, de la sociedad tenga su ámbito propio de actuación libre y responsable, cuya salvaguarda ejerce una influencia, más o menos inmediata, en el conjunto de la sociedad y en su gobierno.

Para entender la relación existente entre la participación, las cortes y la representación en la concepción tradicional de la sociedad[38], puede empezarse por una analogía elemental. De igual manera que el obrero selecciona los materiales y elige las herramientas sabiendo que ni unos ni otras puede ser usadas más allá de lo que su naturaleza permite, así

[36] *Cf.* Galvão de Sousa, José Pedro; Lema, Clovis; Fraga Teixeira de Carvallo, José, *Dicionário de Política*, p. 115 ss.; Widow, Juan Antonio, *El hombre, animal político*, p. 164 ss.

[37] *In Pol.*, lib. 2, 7 n. 4; *cf. S T.* I, II, 105, a.1 c.

[38] Vázquez de Mella, Juan, *Obras Completas*, vol. XI, pp. 62-7.

las comunidades inferiores han de usar prudencialmente las capacidades, circunstancias y medios de sus miembros, para alcanzar su fin propio. De manera similar, por encima de todas ellas, la tarea del gobernante consiste en ejercer el papel de suprema dirección para armonizar sus fuerzas y lograr el bien común de mayor amplitud. Ahora bien, como evidentemente no puede adquirir, directa e inmediatamente, el conocimiento de los miembros de la comunidad y de sus circunstancias, se hace necesaria la representación en las cortes o parlamentos. A través de sus representantes en cortes, el gobernante oye y conoce toda la sociedad y alcanza a saber las necesidades, quejas y disponibilidades de los distintos estamentos, reinos, regiones, pueblos y ciudades.

La *representación* y las cortes, sean regionales o generales, tenían, pues la función de hacer presente a la sociedad ante el gobernante y de facilitar o impedir su acción, poniendo de manifiesto los límites y el alcance de las posibilidades de actuación de cada parte de la sociedad, sin sustituir por ello al gobernante en las funciones que le son propias. La *participación* en el poder supremo de la sociedad, sin embargo, no se daba, estrictamente hablando, en virtud de la representación de los estamentos en las cortes, sino en virtud de la propia diversidad de sus funciones. La *limitación* del poder supremo dependía, sobre todo, de la vitalidad interna de las sociedades intermedias que, si bien se hacía patente al gobernante en las cortes, no dejaba por ello de ejercerse cuando las cortes no eran convocadas. De esta manera, las sociedades inferiores, de funciones diferenciadas y parciales, pero regidas desde su propio interior, se aunaban bajo el poder común, sin permitir su extralimitación. Así se logró eso que la modernidad tuvo luego por cosa imposible: que la sociedad fuera *una* multiplicidad, es decir, una multitud unificada.

*La representación desnaturalizada*

El proceso federativo por el cual se formó espontáneamente la Cristiandad se vio, sin embargo, interrumpido por las transformaciones ideológicas de la modernidad, cuyo primer y decisivo paso destruyó la comunidad doctrinal que admitía la autoridad de la Iglesia como trasfondo común a todos los reinos. El resultado de ese paso ha sido, en el terreno de la participación, una tergiversación de cada uno de los elementos de

aquel orden social que, surgido naturalmente, respondía a los dos principios complementarios de subsidiariedad y de totalidad.

No voy a insistir en la destrucción completa de la libertad social que implican las concepciones totalitarias, cuya exacerbación del principio de totalidad[39] convierte las corporaciones naturales en delegaciones del gobierno y suprimen cualquier forma de independencia en las sociedades inferiores.

Por el contrario, el *laissez faire, laissez passer* de la concepción liberal puede interpretarse como una exageración del principio de subsidiariedad, que reduce el gobierno a un mínimo, a un mal inevitable, y que, una vez eliminadas las trabas que para él suponían las instituciones naturales, supuestamente deja a individuos y grupos hacer a su antojo. Sin embargo, los liberalismos, que terminan siendo despóticos de hecho y como a su pesar, mantienen la idea de participación en un gobierno representativo de poder limitado. Pero su preconcepción subjetivista, y la subsiguiente tolerancia universal, les obliga a desnaturalizar cada una de esas cosas hasta hacerlas irreconocibles.

Según el liberalismo, tras el pacto constituyente, la voluntad del pueblo, una e indivisible, recae sobre unos representantes electos que se organizan en instituciones diversas, según se vean investidos de uno u otro de los tres poderes. Dentro de este esquema se trastornan por completo todos los elementos de organización social clásica, a pesar de que sus prestigiosas denominaciones se conserven. Las instituciones democráticas convierten al hombre libre en ese pelele manejable que es el ciudadano, pero, para mantener la ficción, recurren a una serie de manejos intelectuales y semánticos, que les permiten seguir hablando enfáticamente de la *libertad* de que gozan los ciudadanos, de la *participación* de todos en el gobierno, en virtud de la *representación* en *cortes*, y de la *limitación* mutua entre los poderes legislativo, ejecutivo y judicial.

*Participar* en el poder ya no quiere decir que cada comunidad inferior y, a través de ella, cada individuo, tenga una función propia que organiza y rige libremente dentro de los cauces del bien común. Significa, al contrario, que el gobernante rige cualquiera de las dimensiones

[39] *Cf.* Galvão de Sousa, José Pedro, *O totalitarismo nas origens da moderna teoría do Estado*, cap. III, § 4.

de la nación en nombre de una supuesta voluntad general que aglutina la de cada ciudadano, sin dejar capacidad decisoria alguna a las comunidades intermedias. En otras palabras, la participación ya no significa que esas comunidades tengan un ámbito propio de poder, sin merma del poder unificador propio del gobernante, sino que todos gobiernen todo. Unificado el poder de esta manera, se constituye de palabra un imposible metafísico que identifica el todo y las partes, la unidad y la multiplicidad, y desaparece la distinción entre la función propia del gobierno y las funciones de las restantes partes de la sociedad.

La *representación* en la concepción tradicional estaba sometida a un mandato imperativo que obligaba a los delegados de las distintas comunidades inferiores a atenerse a las decisiones tomadas en su seno. Los representantes debían posteriormente someterse a un juicio de residencia para evitar que, dentro del juego de las transacciones políticas, se corrompieran y devinieran emisarios de las potestades más altas, en vez de defender los intereses de la sociedad representada. En cambio, la doctrina liberal hace de los diputados, no ya representantes de las clases, las comunidades laborales o las circunscripciones territoriales que los han elegido, sino de la voluntad general de la nación, que se encarna en ellos gracias a su elección[40]. Esta manera de entender la representación permite a la retórica liberal unificar aparentemente en la voluntad individual de los representantes la multiplicidad de voluntades individuales de los representados. Pero semejante unificación, que concentra mágicamente en cada representante la voluntad de todos los ciudadanos, no es más que un mito carente de realidad. Porque la voluntad en sentido estricto es facultad individual y no de una colectividad. No se trata sino de una ficción para hacer pasadera la idea absurda de un poder único que sea a la vez poder de cada uno.

Las *cortes*, que, según la doctrina clásica, debían reproducir el orden social tal como es de hecho, servían de enlace entre el gobierno y la sociedad: a aquel le permitían conocer la composición de la sociedad, sus necesidades y capacidades y, a esta, le concedían la facultad de exponer sus anhelos y defender sus fueros y libertades. Las cortes liberales tuvieron, desde su origen, una función muy diferente. En ellas,

[40] *Cf.* Galvão de Sousa, José Pedro, *La representación política*, cap. II, § 9.

los diputados se convirtieron en encarnación de la voluntad popular y recibieron, al mismo tiempo, la facultad de legislar sobre la totalidad de la nación. En vez de representar a la sociedad ante el gobernante, vinieron a substituirle en su función legislativa, pero perdieron su capacidad de limitar esa función, porque evidentemente nada se limita a sí mismo.

Los *diputados* de las nuevas cortes, al representar la ficticia voluntad de la nación entera, dejaron de estar sometidos al mandato imperativo de las corporaciones, cuyas decisiones se tuvieron, desde entonces, por expresión de egoísmo y parcialidad, carente de derecho a influir sobre el poder supremo. Dejaron de representar los intereses de las sociedades inferiores ante el poder y, por ello mismo, dejaron de servir de cauce para los contrapoderes capaces de detener la voluntad expansiva del gobierno.

Para detener su inevitable deriva despótica y dejar a buen recaudo la libertad ciudadana de que tanto presume, el liberalismo ideó el «ingenioso artificio»[41] de atribuir el poder ejecutivo y el poder judicial a instituciones diferentes de las cortes o parlamentos, creyendo que con semejante división de poderes se lograría la *limitación* de todos ellos[42].

Una casa es un todo que materialmente se identifica a la suma de sus partes, pero los ladrillos tejas y vigas no son una casa, porque, separados unos de otros, no albergan a nadie. Solo cumplirán esa función si alguien les añade una forma que disponga todos los materiales de una determinada manera. También un ejército es un todo, pero de una clase muy distinta al de la casa. Porque no basta con reunir y colocar a los soldados de forma adecuada para constituir un ejército, ni basta que cada uno sea capaz de hacer una función diferente, como diferente es lo que sabe hacer un artillero, un caballero o un infante; y diferente es un capitán, capaz de dirigir una compañía, de un sargento que solo sabe manejar un pelotón. Es necesario además que cada uno reciba del jefe que da unidad al ejército la potestad de ejercer cada una de esas

[41] D'Ors, Álvaro, *Escritos varios sobre el derecho en crisis*, C.S.I.C, Roma-Madrid 1973, p. 96.

[42] *Cf.* Ayuso, Miguel, *La cabeza de la Gorgona*, cap. II, 4-7, pp. 48-60.

funciones. La casa o el automóvil pertenecen a la clase de totalidad que los filósofos llaman «todos integrales», que se caracterizan porque cumplen una función distinta y superior a la que pueden hacer cada una de sus partes. En cambio, un ejército o el poder político se cuentan entre los llamados «todos potestativos», porque su orden procede de un único poder que trasmite a sus subordinados la función que les es propia. La diferencia entre estas dos clases de totalidad radica, pues, en que las partes del todo integral no pueden ejercer la función del todo, pues la casa sirve de alojamiento, pero no los ladrillos por separado. En cambio, cada una de las partes de un ejército, que es un todo potestativo, tiene el poder de quien le confiere unidad, aunque lo tenga por delegación o participación.

El constitucionalismo liberal, convencido de que el pacto crea sociedad con individuos, parece haber entendido que las funciones del poder son partes materiales con las que se constituye el poder como un todo integral, con solo añadirles una forma que componga esas partes. De ahí que los tres poderes se concibieran como instituciones separadas, pero dispuestas entre sí de manera que unas sirvieran de contrapeso o moderación de las otras, como en una casa las paredes sostienen el techo al paso que este sujeta las paredes. Enemigos de la monarquía y de toda unificación del poder, no percibieron que la diversidad de poderes gubernamentales siempre es función de un único poder unificador de la sociedad que les transfiere su potestad. Y tampoco previeron que la actuación separada de los poderes legislativo, ejecutivo y judicial, por mucho que la constitución reglamentara sus mutuas relaciones, no lograría armonizarlos entre sí, sino que siempre estarían a la greña en detrimento de la unidad social.

Basta imaginarse lo que sucedería si a tres capitanes de un mismo batallón se les concediera vigilarse mutuamente, pero no se les otorgara ni mando superior ni jerarquía entre ellos: se pasarían la vida en disputas compitiendo por el poder. Eso fue, de hecho, lo que resultó de la separación constitucional de poderes; y, por ello, se buscaron soluciones, que restablecieran la unidad en el poder y la armonía en la sociedad. Las sucesivas constituciones y los proyectos constitucionalistas recurrieron, unas veces, a un cuarto poder armonizador, que creyó hallarse en la monarquía, en el tribunal constitucional o en la

opinión pública; y, otras veces, solventaron la cuestión dando preeminencia de uno de los poderes[43]. De todos estos inventos racionalistas, ideados *a priori*, siempre ha resultado una perpetua guerra entre poderes, donde las sanciones o vetos de leyes, las denuncias, los votos de confianza y las mociones de censura están a la orden del día y donde cada poder tiende a ampliarse por medio de más leyes, más denuncias o más acción policial[44]. Para dentro, en las alturas del poder, guerra perpetua y, para afuera, sobre la sufrida sociedad, una ausencia cada vez mayor de libertad y un despotismo desbocado que, no por incoherente y desorientado, es menos aterrador.

El mal reside en la idea de que la atribución separada de poderes a instituciones diferentes producirá su mutua moderación, cuando en verdad son potencias del gobierno, que no pueden separarse ni menos limitarse entre sí, de la misma manera que las facultades humanas no se oponen, sino que se complementan en orden a la acción.

> Ese afán de poner en un sujeto el poder legislativo –decía Vázquez de Mella–, en otro el ejecutivo y en otro el judicial, creyendo que se va a conseguir en la práctica, y que así se va a evitar todo abuso y toda tiranía, es una aberración (...) que no se realiza jamás en la práctica, porque la práctica tiene que protestar contra ella; pero ha engendrado esta consecuencia funestísima: *un solo* poder administrativo, *un solo* poder legislativo, *un solo* poder judicial; y así ha venido la centralización en todos los órdenes de la soberanía.

Y es que un poder solo puede poner coto a las pretensiones de otro si tiene a la vez la capacidad legislativa (autonomía), ejecutiva (autogestión) y judicial (autarquía), de la misma manera que un hombre es capaz de poner coto a la acción de otro solo si usa conjuntamente su inteligencia, su voluntad y su cuerpo.

> Señores: –proseguía Mella– ¡un solo Poder legislativo, un solo Poder administrativo, un solo Poder judicial, cuando no hay persona alguna que,

[43] Vázquez de Mella, Juan, *Obras Completas*, VIII, p. 219 ss. *Cf.* Ayuso, Miguel, *La cabeza de la Gorgona*, cap. II, § 5.

[44] Jouvenel, Bertrand de, *El poder*, p. 341.

en cierta medida, no tenga dentro de su órbita jurídica como medios esos Poderes, que existen en la persona humana, que tiene su facultad de legislar en la inteligencia, que tiene su facultad ejecutiva en la voluntad y que tiene su Poder judicial en la conciencia! Existe en el municipio, que tiene en las Ordenanzas municipales un Poder legislativo, que tiene también medios de ejecución, que tiene la justicia municipal, pues hasta en arábigo el nombre de «alcalde» significa «juez»[45].

Nacidas de una concepción del hombre y de la sociedad por completo ajenas al pensamiento clásico, las ideas y las realizaciones políticas propias de la modernidad no permiten reforma alguna que las rectifique y las acomode a las exigencias de la naturaleza humana y a las enseñanzas de la Iglesia. Sirva de resumen y colofón de este capítulo una hermosa cita de Enrique Gil Robles que, muy a finales del s. XIX, decía así:

Todos estos factores de legítima, sólida y poderosa moderación[46] faltan casi en absoluto en los modernos tiempos y sociedades; el racionalismo y el naturalismo no pueden fundar especulativamente el concepto de moralidad privada y pública, a la cual, además, atacan y combaten con hostilidad a la Iglesia y a la única religión verdaderamente moralizadora de los individuos y de las sociedades. Deshechos por el individualismo liberal y la Revolución todos los organismos sociales, solo quedan enfrente del soberano átomos disgregados, masa inorgánica, manejable por un poder absoluto, despótico y, por lo general, tiránico, que tiene del derecho y de la autoridad una errónea idea socialista, y al cual no modera el inútil artefacto del constitucionalismo, sino solo el injusto interés contrario de la plebe, armada de la fuerza del número de asociaciones ilícitas, para arrancar a otra detentadora y monopolizadora, no menos injusta, la burguesía, el goce exclusivo de la materia.

[45] Vázquez de Mella, Juan, *Obras Completas*, vol. X, 174-175; *cf.* vol. XI, pp. 61-62.

[46] Se refiere a las moderaciones éticas (virtud social, religión verdadera y honor) y a las orgánicas (existencia de órganos individuales y sobre todo de comunidades de distinta naturaleza, es decir, de lo que hemos llamado corporaciones o cuerpos intermedios). *Cf. Tratado de derecho político* II, p. 611-614 y 621.

> No existen, de hecho, ya, aunque lo parezcan, gobiernos moderados. La Edad Media dio la traza general de ellos, y sobre la base del cristianismo empezó la fábrica irregular y lenta, pero robusta y gallarda, a la que paralizó, muy en los comienzos de la construcción heterogénea e ininterrumpida, el Renacimiento. Luego, la revolución liberal la arrasó sin esperanzas ni posibilidad, moral y material, de reedificación próxima, ni acaso remota[47].

Desde luego el liberalismo y su secuela totalitaria aniquilaron toda moderación, o limitación del poder. Resulta tentador dejarse arrastrar por el profundo desánimo que traslucen las últimas frases de Gil Robles, similares a las que Jouvenel escribiera mucho tiempo después[48]. Yo prefiero atenerme a la actitud que denotan estas otras palabras de Aurelio Kolnai: «*El hombre es un agente que realmente actúa en la historia, pero no es su dueño (...) Cualesquiera que sean los vicios de que podemos acusar con justicia a nuestra civilización, no tenemos el derecho de (...) anticipar con delectación su destrucción por considerarla inevitable*»[49]. Como el animoso carlismo sigue haciendo aún ahora, debemos renovar el intento de reedificación. Y, para hacerlo sobre cimientos seguros, hay que cavar hasta eliminar de raíz, sin contemplación alguna, los principios liberales y dar con la roca firme donde se apoyaba el orden político cristiano. Para haberlo expuesto por completo, aunque sea someramente, todavía nos queda tratar de las diversas formas de gobierno y señalar cuál puede procurar más perfecta y cumplidamente el bien común de la ciudad.

---

[47] Gil Robles, Enrique, *Tratado de derecho político*, t. II, pp. 618-619.

[48] Jouvenel, Bertrand de, *El poder*, p. 428.

[49] Kolnai, Aurel, *Errores del anticomunismo*, Rialp, Madrid, 1952, pp. 162-163.

# Capítulo 8

## Las formas de gobierno

*El gobierno, una necesidad natural*

Aquella Arcadia feliz, de mil maneras imaginada por vates y filósofos, desde los poetas griegos y romanos hasta los soñadores utópicos del Renacimiento, pasando por algunos Padres de la Iglesia[1]; desde algunos escolásticos de la contrarreforma[2] hasta los teóricos de la política moderna, como Locke y Rousseau, no es sino un mito de perniciosas consecuencias. La idea de una primitiva edad de oro, donde los hombres vivían a sus anchas según la naturaleza, sin necesidad de entrar en sociedad ni de organizarse bajo el dominio de gobernante alguno o de someterse a sus leyes, constituye una de las más viejas sustancializaciones de entidades abstractas que con tanta frecuencia han llenado de confusión la política.

La experiencia y la historia muestran, sin dejar lugar a duda, que lo único constatable es la existencia de hombres que viven en sociedad y siempre tienen un jefe, o gobernante, singular o colegiado. Carece, pues, de todo fundamento real la idea de que los hombres fueron en un primer tiempo iguales y libres y que, solo a causa del pecado, hubieron de someterse al gobierno de otros hombres; pues, como señala Santo Tomás[3],

---

[1] Elías de Tejada, Francisco, *Historia de la literatura política en las Españas*, Real Academia de Ciencia Morales y Políticas, Madrid, 1991, t. I, pp. 130 y 132.

[2] Mariana, Juan de, *Del rey y de la institución de la dignidad real*, pp. 25-26.

[3] *S. T.*, I, q. 96, a. 4 y q. 108, a. 1. *Cf.* Demongeot, Marcel, *El mejor Régimen Político Según Santo Tomás*, p. 207; Lachance, Louis O.P., *L'humanisme politique de Saint Thomas d'Aquin*, *op. cit.*, p. 281.

incluso en la sociedad de los ángeles se da la desigualdad y la jerarquía[4].

La sociabilidad, inscrita en su naturaleza, impele al hombre a unirse a sus semejantes para alcanzar los fines que en la soledad le estarían vetados. La sociedad permite una acción conjunta para alcanzar un fin común, fin que no se logra sin que haya un gobierno que dirija y organice la acción, para que el obrar individual no caiga en la dispersión anárquica. Ahora bien, el gobierno es de esos actos que se dan a la vez en varios sujetos. La enseñanza, por poner un ejemplo, siendo una sola acción, requiere que dos sujetos obren de consuno, el que enseña y el que aprende. Cuando un profesor imparte una clase de manera incomprensible para los alumnos, o cuando el alumno no atiende, ni el uno enseña ni el otro aprende. De manera análoga gobernar exige que el gobernante dirija la acción de los gobernados y que los gobernados reconozcan el poder del dirigente y acaten sus decisiones. Si alguien manda lo imposible, o, aunque no lo haga, si quienes le escuchan no se sienten obligados a cumplir sus órdenes, no hay acción de gobierno. Naturaleza sociable, fin común, gobernantes y gobernados, constituyen los elementos imprescindibles de toda sociedad y, por antonomasia, de la sociedad política.

*Formas de gobierno naturales y forzadas*

Los autores escolásticos suelen explicar cómo se unifican estos elementos de la comunidad política recurriendo analógicamente a las cuatro causas de los cuerpos naturales. La natural sociabilidad humana ejerce el papel de *causa eficiente* que mueve familias, pueblos y demás sociedades inferiores –*causas materiales segundas*– a ordenarse bajo un gobierno, o *causa formal última*, para alcanzar su *fin*, el bien común pleno, que, según hemos visto, consiste en la perfección natural acorde con el destino sobrenatural del hombre[5].

Dentro de este esquema, que se refiere a las sociedades constituidas natural y espontáneamente, es importante resaltar que entre una sociedad y su gobierno debe haber una unión tan íntima como la que

[4] Ramírez, Santiago María O. P., *Doctrina Política de Santo Tomás*, p. 22.

[5] Kéraly, Hugues, «Explicación», pp. 112-114.

se da entre la materia y la forma de las cosas naturales, a diferencia de lo que acaece con las cosas artificiales, cuyas partes se unen forzadamente entre sí por obra de un agente que las obliga a mantenerse sujetas, en orden a obtener un resultado distinto del que surge naturalmente de sus partes. La forma de gobierno, en otras palabras, no es un añadido que, conforme a un plan previo, violente las partes ya existentes de la sociedad política –familias, municipios, regiones–, sino que brota singularizada de cada sociedad concreta, con sus costumbres y organización propias, de modo tan irrepetible como la forma individualizada de las cosas naturales.

Esto da pie para distinguir entre las sociedades formadas históricamente y las sociedades producto del artificio. Para las primeras, vale la analogía con las cosas naturales arriba vista, de manera que la forma de gobierno se incluye como forma final o última de la sociedad. En cambio, el gobierno de las sociedades artificiales hace más bien el papel de causa eficiente que introduce a la fuerza una forma proyectada por él mismo sobre la materia, entendida como multitud de individuos.

*Cuatro clases de gobierno*

Por otro lado, hay que tener en cuenta que la naturaleza humana, en cuanto causa eficiente de las sociedades históricamente constituidas, opera precisamente a la manera del hombre, cuyas acciones son libres, y no a la manera de los brutos que, sin posibilidad de elección, se unen en sociedades con un orden predeterminado por su instinto natural. Eso explica que varias sociedades puedan tener gobiernos de diferente tipo, aunque coincidan en perseguir el buen vivir, o bien común en sentido estricto. Pero también permite comprender que las sociedades humanas puedan apuntar a fines desviados, como el poder, el placer o la riqueza que, si bien son partes integrantes del bien común en sentido estricto, no lo son ni prioritaria ni exclusivamente.

Como producto natural de la sociabilidad humana, las distintas formas de gobierno deberían surgir espontáneamente de la sociedad y estar encauzadas a la consecución del bien común en sentido estricto. Pero en cuanto efecto del libre actuar humano, pueden surgir de la coacción que se impone artificialmente, o pueden también apuntar espontáneamente a bienes ajenos a la virtud y perfección de los hom-

bres. De cada una de estas dos desviaciones se siguen males de distinto jaez, a fin de cuentas, destructivos de la comunidad. La sociedad artificial, como todo lo que se junta violentando la naturaleza de sus partes, tiende siempre a la desintegración, al enfrentamiento y a la anarquía, si no es constantemente sujetada por el Estado, su causa eficiente. Igual que un automóvil que acaba por deshacerse, si no recibe los continuos cuidados de su propietario. En cambio, la sociedad que se desvía del bien común ocasiona una degeneración moral que, a la larga, también es causa de degradación social.

Distinguidas, por un lado, las formas de gobierno artificialmente impuestas de las que surgen naturalmente y, por otro, las que persiguen el bien común en sentido estricto y las que se desvían de él, cabe hacer una clasificación cuádruple que diferencia entre las formas de gobierno naturales, o históricas, y encaminadas al bien común; las históricas que buscan fines ajenos a la perfección del hombre; las que persiguen ese fin pero son artificiales, y, finalmente, las que, además de artificiales, persiguen un bien común desviado.

El mejor ejemplo de lo primero se dio en el apogeo de la Edad Media, cuando los reyes, junto con el pueblo, constituían lo que Monnerot llamó una sociedad aceptada[6], convencida universalmente de la verdad católica y sometidas al poder indirecto de la Iglesia y donde cada uno creía poder alcanzar la perfección desde su puesto dentro en la comunidad.

Sociedad igualmente aceptada, pero desviada del bien común, fue, y sigue siendo, la sociedad inglesa. Si olvidamos los terribles acontecimientos de los siglos XVI y XVII, las usurpaciones de poder, los regicidios, la expoliación de bienes de la Iglesia, las sangrientas persecuciones contra los católicos y el sinfín de miserias que, en su origen, nutrieron el orgullo de las naciones anglosajonas, no cabe duda de que son comunidades muy estables y hasta tradicionales a su manera. Sustituida la religión católica por el protestantismo y el nacionalismo; los principios morales, por el éxito; el derecho de gentes, por la razón de Estado y la monarquía

[6] Monnerot, Jules, *Sociologie de la révolution, Mythologies politiques du XX^e siècle. Marxistes-léninistes et fascistes. La nouvelle stratégie révolutionnaire*, Fayard, París, 1969. I, § 12.

por un parlamento que domina una oligarquía dineraria, el conjunto de esos cambios permitió que pueblo y gobierno de Albión lograran la pérfida armonía que tan equivocadamente admiran algunos.

Del tercer tipo fue el régimen impuesto por Franco, que, bienintencionado en su persecución del bien común natural y trascendente, se empeñó en someter el orden político a su voluntad un tanto errática, y, consiguientemente no duró ni un día tras su fallecimiento.

La justificación teórica del sistema inglés hecha por Locke, que poco tenía que ver con la realidad, hizo fortuna al inspirar la Revolución americana y, bajo su influencia, los ilustrados franceses idearon doctrinas similares que una élite, convertida en gobierno revolucionario, impuso por el terror en Francia, con el explícito designio de forjar desde la nada un nuevo país. En esa era revolucionaria[7], las huestes napoleónicas extendieron las mismas ideas por toda Europa y la colonización inglesa, por todo el mundo, de lo cual resultó la transformación violenta de la forma de gobierno en casi todas las naciones, a pesar de las muchas resistencias. Son ejemplos diferentes, pero todos clasificables entre los gobiernos impuestos, que no solo abandonaron la idea clásica del bien común, sino que, además, perturbaron a las bravas la organización histórica de los pueblos, dando lugar a sociedades en permanente conflicto. Ese es el panorama político actual, no solo en España, sino en la mayor parte del mundo.

En el capítulo precedente, vimos cómo el despotismo democrático, bajo el cual vivimos, ha hecho de los españoles una masa de individuos tan dedicada a satisfacer sus placeres y entretenimientos que ni se le pasa por las mientes velar por el bien común. Vimos que semejante situación, deplorable para el hombre y destructiva para la sociedad, está indisolublemente asociada a la desaparición de todo poder social que limite y pueda enderezar un poder totalmente fagocitado por el Estado. Vimos cómo los prejuicios de la filosofía moderna conducen inevitablemente a sistemas políticos despóticos, tiránicos o totalitarios, radicalmente incompatibles con una libertad de las corporaciones y estamentos naturales que pueda renovar el compromiso de los hombres con la ciudad y frenar el arbitrario intervencionismo estatal.

[7] *Cf.* Elías de Tejada, Francisco, *La monarquía tradicional*, cap. IV.

Lo que la mayoría de las naciones sufre hoy desde las alturas del Estado responde a un solo patrón de gobierno: quienes mandan son una minoría, una casta, o nomenclatura, de hombres, sin virtud ni preeminencia alguna, que se han aupado en el seno de sus partidos hasta unas funciones que en modo alguno merecen. Hecha salvedad de contados casos de gobiernos fundados en el liderazgo personal, o en el caudillismo, que, por lo general, abocan a situaciones desastrosas, la forma de gobierno más común responde a lo que clásicamente se ha llamado oligarquía, o gobierno de unos pocos, que detentan el poder, no para el bien común, sino para un bien privado. Bien privado que, camuflado tras las máximas ideológicas, suele identificarse con el bien del partido, cuando no con el enriquecimiento fraudulento de sus afiliados. Y no vale aducir que la casta gobernante de cada nación está hoy sometida a otras castas internacionales que anulan al Estado, como este anuló las sociedades inferiores. Porque, de todas maneras, la forma de gobierno, sea más o menos globalizada, no deja de ser oligárquica.

El hecho universal y evidente del gobierno oligárquico nunca es abiertamente reconocido, signo evidente de su mala conciencia. Al contrario, suele esconderse bajo un remedo de régimen mixto que, en apariencia, es monárquico, pero pone a su cabeza un presidente inoperante o un rey meramente decorativo; supuestamente, también es aristocrático, porque quienes de hecho gobiernan son unos pocos, pero no seleccionados entre los mejores, sino entre los peores; y pretende, a la vez, ser una democracia, pero una democracia ilusoria, reducida al periódico voto individual y dominada por la ficción de los programas de partido y por la abrumadora influencia pagada de los medios de comunicación. Este cúmulo de tergiversaciones sobre las formas de gobierno exigen estudio y aclaración de conceptos.

*Dos enfoques sobre las formas de gobierno*

Es evidente que el lenguaje existe con anterioridad a la gramática, entre otras cosas porque, si no hubiera lenguaje, tampoco podría decirse nada acerca del lenguaje. Los hombres se comunican entre sí por medio de sus órganos de fonación y solo posteriormente pueden reflexionar sobre esos actos lingüísticos y hallar sus leyes gramaticales. Esa reflexión puede satisfacer la natural curiosidad humana sobre las

normas de la comunicación lingüística, pero lo más frecuente es que se quiera conocer la gramática para adquirir una mayor perfección en el uso de una lengua.

Análogamente, es indudable que la sociedad tiene una existencia anterior a los saberes que sobre ella versan, aunque solo sea porque, si un hombre lograra sobrevivir fuera de la sociedad, sería un verdadero zote incapaz de adquirir saber alguno. El análisis de la sociedad puede emprenderse como el que estudia los movimientos de los astros, es decir, con un interés solo teórico que se limita a describir los hechos y sus leyes. Así es como el sociólogo estudia, o pretende estudiar, la comunidad humana. Pero, a diferencia del movimiento de los astros, la ciudad es algo que el hombre hace y puede considerarse no solo como de hecho es, sino como algo perfeccionable o reformable. La Política no adopta la perspectiva puramente teórica de la moderna ciencia sociológica, sino que estudia la comunidad en cuanto operable por el hombre. En otras palabras, la política es siempre un saber práctico que versa sobre la mejor manera de organizar la sociedad.

Dentro de eso, la política puede enfocarse desde dos puntos de vista, más teórico, o desencarnado, el uno y más práctico, o comprometido, el otro. Se puede investigar, de manera completamente general, cuál es el patrón, o modelo perfecto de la organización política, sin atender a ningún caso particular de sociedad; e, incluso, sin preocuparse de si ese ideal se ha realizado nunca ni de si es realizable en toda su perfección. Pero también cabe dirigir nuestro interés a una sociedad concreta, a sus circunstancias y costumbres, en orden a buscar la manera de reformarla de acuerdo con ese patrón.

*Necesidad e insuficiencia del primer enfoque*

Aun siendo más especulativo, el primero de estos dos enfoques sigue teniendo el carácter práctico propio de la política. Eso explica que la distinción entre unas formas de gobierno y otras siempre se haya visto acompañada de una comparación que las escalona, según sean unas preferibles a otras, con el evidente propósito de que gobernantes y gobernados puedan huir de las peores y traten de encauzar la sociedad hacia las mejores. Ahora bien, que una forma de poder sea preferible, o mejor que otra, solo puede establecerse conforme a un algún criterio o medida.

Dada la pluralidad de fines que, como señalaba Aristóteles, puede perseguir en común una sociedad política cualquiera, es evidente que la medida para determinar el tipo de gobierno mejor para cada una será la que permita determinar hasta qué punto cada una permite alcanzar esos fines. Las formas de gobierno adecuadas a sociedades que se guían por el enriquecimiento, el poderío o la «calidad de vida» se miden por la cantidad de bienes materiales, la extensión de su influencia o la amplitud de las comodidades que pueden proporcionar a la ciudad. En cambio, el mejor gobierno de las sociedades que buscan la perfección del hombre, o bien común en sentido estricto y clásico[8], será el que procure todos los componentes de ese bien, que según se ha visto, son muchos.

Ahora bien, existen dos clases de medida[9]: la que tiene como criterio un mínimo, como el peso se mide por gramos, y la que se determina por un máximo, como la bondad se mide por referencia a perfección de Dios. En las sociedades dedicadas a la obtención de bienes materiales, el éxito de una clase de gobierno se establece de la primera manera, pues, por ejemplo, la renta *per capita* se mide por una unidad monetaria mínima. Pero, como mi exposición de la mejor forma de gobierno se va a limitar a las sociedades que buscan el bien común en sentido estricto, el criterio de medida ya no puede ser solo ese. Algunas de las cosas contenidas en el bien común en sentido clásico pueden medirse por un mínimo, ya que la riqueza, y cosas similares, forman parte de él. Pero los elementos que más propiamente constituyen ese bien común, como la paz y el orden, la cultura, la amistad, la virtud o la felicidad, y, en suma, la perfección humana, no se fijan a partir de una unidad mínima, sino por relación a un máximo. De ahí que, en la teoría política clásica, las formas de gobierno y los regímenes políticos se escalonen por relación a la ciudad perfecta, que, precisamente será aquella cuyo gobierno pueda suministrar la totalidad de las cosas contenidas en el bien común estricto y, especialmente, las de mayor importancia.

Siempre que se habla de lo preferible se hace, al menos implícitamente, una referencia a la actividad práctica del hombre, pero la mera

[8] *Cf. supra*, cap. 2.

[9] *Cf.* Isaye, Gaston, *La théorie de la mesure et l'existence d'un maximum selon S. Thomas*, Beauchesne, París, 1940.

comparación teórica de las formas de gobierno no basta para dirigir la acción política. Arriba destaqué el carácter natural e íntimo que debe tener la unión entre una sociedad y su gobierno. Cualquier pretensión de perfeccionar la sociedad dándole una nueva forma de gobierno puede transformarla tan profundamente y afectar de tal manera a lo que hay de natural y de históricamente consolidado en ella, que el resultado sea no su mejora, sino su destrucción[10]. A la hora, pues, de emprender la renovación de la sociedad no basta haber determinado abstractamente cuál es la mejor constitución, u orden social y político, pues quien solo esté pertrechado de ese conocimiento, puede cometer un error que, dentro de los saberes prácticos, se ha producido con especial insistencia e intensidad en la política.

Como he indicado, la sociedad, al igual que las lenguas, existe con anterioridad a las consideraciones del sociólogo y a las reformas que pueda hacer el político. Pero la creación tanto de las lenguas, como de las sociedades, como en cualquier otro terreno, supera la capacidad humana. Aunque los hombres siempre han sufrido la tentación fáustica de sustituir al Divino Hacedor, sus facultades prácticas se limitan a la transformación de lo que ya existe y, cuando quieren pasar de ahí, solo les cabe destruir o corromper. Los pensadores modernos, a la vista de la pluralidad de las lenguas y de la aparente tosquedad de sus reglas, llenas de excepciones y equívocos, intentaron repetidamente recrearlos, fabricando lenguajes de nueva planta, hechos según patrones estrictamente racionales, lo cual siempre han abocado al más estrepitoso de los fracasos. De manera análoga, vistas las evidentes imperfecciones de toda comunidad humana, los filósofos, ya desde muy antiguo, idearon constituciones nuevas de la sociedad y las intentaron plasmar en la realidad con resultados siempre desastrosos. De ahí que, dentro de la concepción clásica, la relación entre la ciudad ideal, que propone la teoría política, con las sociedades concretas no pueda tener el empeño de una reforma radical, como la que proponen las visiones políticas de carácter utópico. Al hablar de la ciudad ideal, Aristóteles no apuntaba a algo similar a la construcción rousseauniana de la sociedad, que no se conformaba con «instituir un pueblo», sino que además se proponía

[10] Aristóteles, *Pol.* II, 8, 1269a16.

«cambiar, por decirlo así, la naturaleza humana» y «alterar la constitución del hombre»; ni tampoco a lo que pretendía Alfonso Guerra cuando elegantemente dijo: «el día en que nos vayamos, a España no la va a conocer ni la madre que la parió»; ni a la intención manifestada por Podemos de «crear un país nuevo» por el procedimiento de «legislar y legislar»[11]. A diferencia del constructivismo social característico del racionalismo[12], el estudio del mejor régimen político, o de la constitución ideal, de la sociedad que vamos a emprender tiene la misma intención que esta sabia recomendación de Aristóteles:

> Debemos considerar no solo la constitución ideal, sino también la que es simplemente posible y la que es más fácil y comúnmente realizable en todas las sociedades (...). Lo que hace falta es introducir un orden de tal naturaleza que los hombres, partiendo de sus constituciones existentes, sean llevados sin dificultad a un cambio y a la posibilidad de enderezarla[13].

A lo cual añade, un poco más adelante, que «las leyes deben acomodarse a las constituciones[14] y no las constituciones a las leyes». La forma de gobierno, en otras palabras, debe ser proporcional al pueblo, de modo que, como dice Ramírez, «un régimen justo y duradero debe acomodarse al estilo, a las condiciones razonables del pueblo»[15].

*Dos objeciones*

La vertiente práctica de exponer las formas de gobierno supone, pues, una enumeración comparativa de las ventajas de cada una y una ulterior consideración de las condiciones propias de una sociedad concreta, como la española, para encauzarla hacia una mayor perfección. Pero antes de emprender lo primero, conviene abordar dos reparos que

---

[11] Fernández Liria, Carlos, *En defensa del populismo*, Catarata, Madrid, 2016, p. 130.

[12] *Cf.* Ayuso, Miguel, *Constitución. El problema y los problemas*, cap. 1, § 3.

[13] *Pol.* IV, 1, 1287b37 ss.

[14] Es decir, al régimen, u orden político y social, existente en una sociedad.

[15] Ramírez, Santiago María O. P., *Doctrina Política de Santo Tomás*, p. 53. *Cf. Sto. Tomás*, C. G., c. 71 arg. 3.

pretenden negar toda utilidad al estudio, clásico en la ciencia política, de las distintas formas de gobierno.

La objeción más frecuente y poderosa, la que más influencia tiene en la mentalidad común de nuestros días, procede de la ideología liberal y, más remotamente, del protestantismo. Según la gnosis que alienta bajo el liberalismo, los acontecimientos históricos, las tropelías y violencias que han conducido hasta la preponderancia casi universal de la democracia y el capitalismo, por perversos que hayan sido, quedan cubiertos bajo el manto del progreso, de la misma manera que la seguridad de la predestinación oculta bajo los pliegues de la misericordia cuantos pecados ha cometido el individuo. Entre las muchas argumentaciones y consignas que tienden a perpetuar la preeminencia del liberalismo, quizás la que más peso tiene en las conciencias sea la que recurre a los avances de la ciencia, entendida solamente como técnica[16]. Los que pretenden estar al tanto del arcano gnóstico, empiezan por constatar los beneficios de la técnica, el aumento de la esperanza de vida, de la mejora de los servicios públicos, del bienestar y de otras cosas igualmente apreciables o envidiables. Pero, la ciencia en ese sentido –dicen– exige un desembolso de grandes capitales, que solamente llegan a acumularse en los regímenes liberales bajo la protección y tutela de estados democráticos. En su mente, progreso, técnica, capitalismo y liberalismo están de tal manera unidos que el estudio de las formas de gobierno solo puede tener un interés histórico. Y cualquier objeción favorable a formas de gobierno distintas de la democracia partidista queda relegada a la categoría de pervivencia de culturas primitivas, dominadas por la superstición religiosa.

Constructos ideológicos como este, y otros de idéntica intención, difícilmente se sostienen ante la crítica histórica y menos ante la valoración moral. Solo tratan de ocultar, como necesidades del progreso, las infinitas canalladas de todo tipo que se han llevado a cabo para imponer por la violencia el sistema vigente en la mayor parte de los pueblos.

Y, ya puestos, no está de más llamar la atención sobre otra teoría que considera inútil, o sin relevancia práctica, el estudio de las diversas formas de gobierno y que, esta vez, procede curiosamente de las pro-

[16] *Cf.* Roberts, J. M., *Historia univesal*, 2 tomos, RBA, España, 2009, t. II, *passim*.

pias filas del tomismo. El P. Lachance, que tiene páginas estupendas sobre el bien común, sostiene, sin embargo, que «la forma política no es teorema abstracto, sino función de la existencia de un pueblo»[17]. Con eso quiere decir, primero, que cualquier forma de gobierno, hecha excepción de la tiranía, es «conciliable con las condiciones de un buen gobierno»[18] y, segundo, que «lo que decide radicalmente de los regímenes es la mentalidad del pueblo, mentalidad condicionada por su temperamento, sus costumbres, las opiniones aceptadas, sus intereses vitales, las ideas recibidas sobre las relaciones de gobernante a gobernado, etcétera»[19].

Lachance tiene razón al denunciar el error pernicioso de convertir la política en aplicación de teorías abstractas, ciegas y sordas a las circunstancias y condiciones de cada sociedad, como hace el racionalismo moderno. Pero no tiene menor gravedad olvidar que la política, o ciencia civil, es ciencia, práctica, pero ciencia[20]; y que, de manera análoga a las ciencias especulativas, «considerando los principios y las partes de la ciudad, las da a conocer poniendo de manifiesto sus partes, sus pasiones y operaciones: y como es ciencia práctica, manifiesta, además, de qué manera pueden perfeccionarse, como exige toda ciencia práctica»[21]. En la política, como en toda ciencia, sea teórica o práctica, se parte de principios primeros, y se extraen conclusiones que declaran las propiedades de su objeto. Como en los demás saberes, esas proposiciones, deducidas de los principios prácticos propios de la política, son las que constituyen, estrictamente hablando, la ciencia política. Son proposiciones que sirven de guía para las deliberaciones, que, sobre lo factible, determinan lo preferible y permiten a gobernantes y gobernados buscar prudentemente la manera de perfeccionar su ciudad, atendiendo a sus caracteres, costumbres y, en general, a sus posibilidades reales de mejora. La consideración de las formas de gobierno necesa-

[17] Lachance, Louis O.P., *L'humanisme politique de Saint Thomas d'Aquin, Individu & État, op. cit.*, p. 348.

[18] *Ibid.*, p. 345.

[19] *Ibid.*, p. 362.

[20] *Cf.* Kéraly, Hugues, «Explicación», III.

[21] Sto. Tomás, *In Pol. Proemium*, 8.

riamente ha de conjugar dos puntos de vista complementarios de que hemos hablado. Lachance prescinde de la ciencia política fundada en la observación de la naturaleza de la ciudad. Se conforma con exponer el bien común como fin (es decir, como principio práctico supremo de la política) situado allá en su perfección lejana, y con postular que basta la prudencia para que el gobernante, respetuoso de la dignidad humana[22] y de los derechos inalienables de la persona[23], sepa darle lo que necesita. Para lo cual solo ha de atender a su talante y a sus circunstancias, es decir, a lo que le dicta su peculiar manera de entender el bien común y los medios para alcanzarlo, sin necesidad de recurrir a las enseñanzas de la ciencia política sobre la naturaleza de la sociedad humana y sobre la mejor forma de gobierno[24].

*Aristóteles, Santo Tomás y el carlismo*

Dentro, pues, de la perspectiva clásica, que solo se ocupa de comparar las formas de gobierno en cuanto pueden procurar el bien común rectamente entendido, nos interesa recurrir, primero, a las teorías políticas de Aristóteles y de Santo Tomás y, luego, a las del tradicionalismo político español, haciendo especial hincapié en el carlismo, pues esas doctrinas responden respectivamente a los dos enfoques –preferentemente

[22] Lachance, Louis O.P., *L'humanisme politique de Saint Thomas d'Aquin*, *op. cit.*, p. 348.

[23] *Ibid.*, p. 345.

[24] *Ibid.*, p. 362. Lachance, al que he citado repetidamente cuando hablé del bien común, se aparta en este asunto no solo de la interpretación clásica de Santo Tomás, sino de los contenidos evidentes de su obra y de la de Aristóteles. Por ejemplo, al tratar de las formas de gobierno no cita ni una vez el *De Regno*, dedicado en buena parte a este asunto, y decide arbitrariamente que la conclusión, sacada por Santo Tomás en sus *Comentarios a la Política de Aristóteles* y en la *Suma Teológica*, según la cual tiene mayor perfección el régimen mixto, es solo una preferencia personal del Santo, a la que no concede importancia alguna. Esta y otras afirmaciones palmariamente insostenibles para cualquiera que conozca la obra de Aristóteles y Santo Tomás –y Lachance las conocía muy bien– llevan a pensar que su obra oculta, dentro de su complejidad, un propósito muy distinto del pensamiento político tradicional. Propósito probablemente contaminado de un cierto liberalismo que desprecia el conocimiento de la naturaleza para sobreelevar la voluntad soberana de los pueblos y las personas. Quizás el tradicionalismo le ha concedido más autoridad de la que merece.

teórico, el uno, y aplicado a España, el otro– cuya confluencia permite abordar la reconstrucción de nuestra sociedad.

Aristóteles hizo un ingente esfuerzo encaminado, no a inventar un nuevo modelo de sociedad que hiciera desparecer todos los males, sino a abstraer de las sociedades existentes en sus días los elementos más beneficiosos para alcanzar el bien común y a reunirlos de manera sistemática, en orden a ofrecer una guía que permitiera la mejora de cualquier sociedad. Este propósito suponía dos pasos previos, uno de los cuales, fundado en el examen de la naturaleza humana, fue la definición de la sociedad y del fin al que está encaminada que, como sabemos, es el bien común. El otro paso, basado en la observación de las sociedades que conocía y en los autores que, por entonces, habían propuesto reformas de la organización política, podría calificarse de inductivo y, en cierto modo, sociológico. Este segundo paso consistió en hacer la amplísima recopilación de constituciones, o formas de organización social, de que ya hemos hablado. A partir de ellas, Aristóteles estableció en la *Política* una división famosa de las formas de gobierno, comparó sus ventajas, consideró su posible aplicación a las condiciones propias de cada sociedad y trató de determinar cuál era la forma de la ciudad ideal, que, como en Santo Tomás, será un régimen mixto, aunque entre ambos autores hay importantes diferencias en la manera de concebirlo[25].

Los textos políticos de Santo Tomás, si bien se inspiran muy directamente en Aristóteles, no se limitan a ofrecer un comentario y una exposición ordenada de su pensamiento, sino que le añaden la dimensión sobrenatural de la ciudad cristiana, que queda plasmada, sobre todo, en la idea del bien común trascendente.

Existe, sin embargo, una diferencia importante entre sus obras para quien las considere en lo que a su realización efectiva se refiere. La *Política* de Aristóteles hace uso constante de observaciones sobre la forma de vida en los estados griegos, que tienen un valor histórico y sociológico muy importante; pero la parte preceptiva, o doctrinal,

[25] Todo lo cual aparece en la *Política* con un cierto desorden, probablemente debido a que se trata de una composición de varios tratados previos, lo cual hace que sea un libro difícil sobre el cual han discutido interminablemente los comentaristas.

de su obra nunca llegó a plasmarse en la realidad, pues las conquistas de Alejandro Magno y los grandes imperios que le sucedieron no respondían en modo alguno al tipo de sociedades muy pequeñas que Aristóteles estudió[26]. En cambio, la obra de Santo Tomás refleja el ideal de una sociedad vigente en su tiempo, que pervivió, mal que bien, hasta el siglo XVIII.

Muy distinta de esos autores es la situación de la sociedad cuando la doctrina carlista alcanza su madurez. El racionalismo, mucho tiempo antes del estallido revolucionario, había provocado una decadencia muy notable de la doctrina tradicional sobre la sociedad. La repercusión primera de las ideas que alimentaron el movimiento liberal había afectado profundamente a las clases dirigentes e intelectuales, de modo que, por ejemplo, a finales del siglo de las luces, el tomismo era poco y mal conocido, fuera de algunos ambientes eclesiásticos. Sin embargo, la concepción tradicional del orden social seguía teniendo vigencia en la constitución orgánica de la sociedad y, de forma más o menos elemental y sentida, en la mente de la gran mayoría de sus miembros, ajenos a la aristocracia y a las clases pensantes. La pervivencia del espíritu tradicional se dio de manera especialmente profunda en España, donde no había cuajado la reforma protestante ni se había producido el enfrentamiento religioso que dio alas a las concepciones liberales en casi todas las naciones europeas. Eso explica, primero, el gran poder de la reacción armada de los españoles frente al espíritu revolucionario, que se manifestó ya desde la Guerra de la Convención y luego en las guerras carlistas. Y, segundo, da cuenta de la gran pureza intelectual, la seriedad y la constancia del tradicionalismo español. No se pueden decir grandes cosas del tomismo español en el siglo XVIII y principios del XIX, pero, aun alicaído y un tanto ecléctico, como ha señalado Menéndez Pelayo[27], se conservaba en medida suficiente para inspirar parcialmente la reacción intelectual carlista. Pero, si ese factor fue importante, más lo fue la permanencia, vivida con gran unanimidad, del orden cristiano tradicional en la sociedad española. La sistemati-

[26] *Pol.* III, 3, 1276a26 y VII, 4, 1326b6.

[27] *Historia de los heterodoxos españoles*, t. II, l. VI, § VII; l. VII, cap. III, § III; l. VIII, cap. III, § III y cap. IV, § V.

zación del tradicionalismo español, que, con numerosos precedentes y muy felices consecuentes, puede situarse en la obra de Mella, debió más a la conservación de ese orden, todavía vivo en su tiempo, que a la pervivencia de las teorías escolásticas sobre el orden político cristiano. No es, pues, de extrañar que entre la doctrina de Aristóteles y Santo Tomás sobre la organización política y la reconstrucción hecha por los autores carlistas haya muy notables diferencias terminológicas y de enfoque. Porque Aristóteles propuso un orden político ideal inexistente en su tiempo y Santo Tomás perfeccionó ese trabajo a la luz del orden cristiano vigente. En cambio, Mella y los intelectuales carlistas, con imperfecto apoyo en las doctrinas clásicas, recuperaron para la teoría una realidad que, aun en decadencia, permitía diferenciar lo que distinguía la sociedad tradicional de la sociedad de nuevo cuño impuesta por las oligarquías liberales.

Con frecuencia se han exagerado estas diferencias entre la teoría clásica y los autores carlistas, aunque, en el fondo, son de carácter accidental. Algunos han pretendido que el carlismo de Mella no es sino una ideología pareja a tantas otras que ha producido la modernidad. También se ha dicho que la fundamentación dada por Mella a su teoría política carece de la seriedad y profundidad filosófica del pensamiento político clásico, ya que sus fuentes intelectuales se hallan en un tradicionalismo extranjero influido por corrientes filosóficas modernas[28]. La diferencia de las fuentes en que beben unos y otros explican estas disparidades, pero tanto Santo Tomás, con el precedente de Aristóteles, como el carlismo fundan sus conclusiones en la natural sociabilidad del hombre y en los fines esenciales de la comunidad política. Hállenla por abstracción desde las imperfectas constituciones existentes, como Aristóteles; la encuentren en la vigencia plena de la realidad circundante, en las Escrituras y en las sugerencias del propio Aristóteles, como Santo Tomás, o la aprehendan de una realidad a medio derruir, en contraste con lo que la está destruyendo, las conclusiones son esencialmente las mismas, aunque en la forma de presentación, en el lenguaje y en otros aspectos, haya importantes diferencias.

[28] Gambra, Rafael, *La monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional*, pp. 14-22.

*La teoría de las formas de gobierno en Aristóteles y Santo Tomás*

Conforme a las precisiones expuestas arriba, esta primera perspectiva, desde la cual abordo[29] la comparación entre las distintas formas de gobierno, debe entenderse como un análisis estrictamente teórico sobre el asunto práctico que son las maneras de ejercer el poder político, sin considerar sus posibles aplicaciones. Si no se tiene en cuenta esto, es fácil que los caracteres de algunas formas de gobierno parezcan inasequibles y que todo ello se deseche como una disquisición sin interés. Sin embargo, tienen una gran utilidad como descripción de tipos ideales que permiten comprender la realidad circundante, tanto en tiempos de Aristóteles y de Santo Tomás como ahora. Por ello, a esta presentación seguirá la del carlismo que se refiere a una realidad mucho más concreta y próxima a nuestros días y a nuestra sociedad. Esta primera parte empieza por estudiar las formas puras de gobierno, para tratar después de las mixtas, entre las cuales se halla la teoría del gobierno perfecto o ideal[30].

*Las formas puras de gobierno*

La teoría de las formas puras de gobierno clasifica solamente aquellas donde la totalidad del poder reside en algunos de los miembros –individuos o grupos– de la sociedad. Eso quiere decir que, en principio, ese poder no puede tener limitación alguna que proceda de otras partes de la sociedad, ni de leyes positivas o de costumbres vigentes en ella, sin que ello impida el sometimiento a las leyes morales o religiosas.

Dentro de los gobiernos puros, Aristóteles[31], seguido por Santo Tomás, empieza por distinguir los que son justos de sus correspondientes corrupciones. Los primeros persiguen el bien común[32] de la

[29] Me apoyo principalmente en Aristóteles, Santo Tomás y algunos comentaristas escolásticos, pero lo hago con cierta libertad y sin pretensión alguna de fidelidad completa a los textos.

[30] Mi exposición se centrará en las formas de gobierno que son buenas y justas y solo mentaré las injustas como contrapunto de las otras.

[31] *Pol.* III, 7; *Ét. Nic.* VIII, 10.

[32] De acuerdo con lo anunciado, aquí entenderé el bien común, no como el bien que los ciudadanos tengan por bueno y justo, sino solo el bien común en sentido estricto que se identifica con la virtud, con independencia de las preferencias que prevalezcan en cada ciudad (Arist., *Pol.* III, 9).

ciudad y los injustos, o corruptos, persiguen alguna clase de bien particular de los gobernantes.

A esta división le sigue otra que puede parecer trivial, porque no hace más que establecer las posibilidades lógicas del número de miembros que gobiernen con poder puro en el sentido señalado: puede ser uno solo, varios o todos, fuera de lo cual no queda otra posibilidad.

De la combinación de estos criterios parece resultar que hay tres clases de gobiernos justos y otros tantos injustos. El buen gobierno de uno se llama *monarquía*, el de varios, *aristocracia*, y, el de todos, *república* (πολιτεία[33]). Sus corrupciones se llaman respectivamente, *tiranía*, *oligarquía* y *democracia*.

Esta clasificación, basada en un doble criterio, solo sirve como entramado lógico inicial para examinar separadamente cada forma pura de gobierno. Pero, resultaría enormemente superficial creer que esos criterios determinan completamente cada clase de gobierno puro, pues, al combinar las dos divisiones mencionadas, se producen modificaciones esenciales que impiden que el gobierno pueda ser puro e ilimitado o que pueda ser bueno. Aristóteles, que coteja constantemente cada forma de gobierno con la realidad, señala que, por ejemplo, la aristocracia no es solamente el régimen en que se concede todo el poder a varios que persiguen el bien común. Porque, desde el momento que los gobernantes son varios, ya no puede haber atribución completa del poder, sino que, para salvar la justicia y el bien común, es necesario que el grupo de los gobernantes se someta a leyes humanas sobre la manera de distribuir el poder, y esas leyes ya no quedan bajo la potestad de ese grupo. Por tanto, para que sea buena la aristocracia no puede ser una forma pura de gobierno. Algo parecido le sucede a la democracia, porque el poder ilimitado de todos por igual nunca puede ser justo, de modo que ese régimen se incluye siempre entre los injustos, a diferencia de la república que puede perseguir el verdadero bien común, pero ya no es en realidad un régimen puro.

Hechas, pues, estas divisiones y subdivisiones de las formas de poder puro, o ilimitado, Aristóteles y Santo Tomás se ocupan, ante

[33] Término de muy difícil traducción. Por no tener otro mejor, he recurrido al término «república», a pesar de todo lo que esa palabra connota en la actualidad.

todo, de las características que deben cumplir los sujetos que gobiernen, sea uno o sean más de uno, para alcanzar el bien común y evitar las degeneraciones correspondientes, sin por ello coartar más allá de lo necesario la amplitud de su poder. Su segundo interés se centra en las ventajas que tiene las tres clases de gobierno justo y en la comparación de unas con otras. A estos dos focos de interés prioritario añaden otras observaciones de no poco relieve práctico, como la duración del mandato y el procedimiento de transmisión del poder.

*Monarquía*

Aunque Aristóteles, seguido por Santo Tomás, distingue varias clases aminoradas de monarquía[34], la monarquía pura, donde el poder recae completamente en uno solo, es una monarquía absoluta, en el sentido de que toda la sociedad sin limitación ha de someterse a la voluntad del rey, que, por su parte, no está obligado a doblegarse ante ningún poder humano ni acatar ley alguna promulgada por el hombre. Evidentemente, esta realeza pura resulta un sistema de gobierno extremadamente peligroso, porque todo queda sometido a las decisiones de una sola persona que, dada la miserable condición humana, con gran facilidad puede inclinarse a la tiranía y perseguir algún bien particular hasta convertirse en el peor enemigo de la comunidad. Por eso, tanto Aristóteles como Santo Tomás exigen que el rey posea una serie de cualidades tan extraordinarias que se hace difícil creer en la posibilidad de topar con hombre semejante y, más difícil todavía, que, en orden a entregarle la corona, podamos hallar criterio alguno para señalar con seguridad quién posee esas egregias cualidades.

El rey debería caracterizarse por tener una virtud tan preeminente que, además de poseer unas facultades superiores en todos los órdenes, tienda por propia voluntad a buscar el bien común, encaminándolo todo a la virtud de los ciudadanos y sometiéndose a la ley natural y divina. Rey, en este sentido estricto, solo lo será quien de tal manera descuelle en todo sobre sus conciudadanos, que estos no puedan sino someterse gustosamente a él[35]. Y, si le falta algo de lo que se necesita

[34] *Pol.* III, 14.

[35] Aristóteles, *Pol.* III, 13, 1284a3.

para reinar, no es verdadero rey, sino rey por casualidad, o azar[36]. Si se diera un gobierno de esta clase, solo podría fundarse en el amor, porque la ciudad sería como una familia y el rey como el padre que, sin oprimir ni coaccionar, logra que los súbditos le amen y consientan de buen grado en acatar su dominio[37].

La monarquía pura, en cuanto gobierno de un solo hombre, favorece, sobre todo, la unidad de la sociedad política y, por ello mismo, aventaja a cualquier otra forma pura de gobierno. Porque el bien principal al que apunta la vida en sociedad «es el conservarse conforme y unida, que es lo que llamamos paz, y, si esta faltase, se pierde la utilidad de vivir en compañía»[38]. Este fin no constituye objeto de elección ni de discusión para los que se unen en sociedad, precisamente porque, al hacerlo, buscan la acción concertada, cuyo opuesto se halla en la discordia, la disensión y las banderías «que hacen de la multitud una carga para sí misma»[39]. Si este es el fin principal de la comunidad, el mejor medio para lograrlo se halla en el gobierno de una sola persona. Porque la persona tiene el grado más elevado de unidad natural, que es la unidad de la sustancia, lo cual permite al rey producir lo semejante a él mismo con mucha más eficacia que si el gobierno posee otra clase cualquiera de unidad, como la que se puede dar entre varios actuando de consuno. Santo Tomás, en el *De Regno*, alega dos razones para justificar esa ventaja principalísima. La primera se funda en que

---

[36] *In Eth.* VIII, 10, 6.

[37] Esta descripción del rey como hombre de tan rara y única perfección que, por descollar sobre todos sus conciudadanos, estos no pueden en justicia menos que consentir en que la sociedad se someta a su voluntad en todo, aparece muy claramente en la *Política* de Aristóteles. Sin embargo, aunque parece admitir la remota existencia casos similares, como el de los monarcas «de los tiempos heroicos» (*Pol.* III, 14, 1285b4), Aristóteles no habla del tipo más perfecto de rey (al que a veces llama «hombre perfecto», *Pol.* III, 15, 1286a24), más que como hipótesis extrema, acaso posible en las pequeñas ciudades-estado de la antigua Grecia. Santo Tomás la presenta en sus comentarios a la *Política* y a la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, pero no parece concederle mayor importancia, probablemente porque la posibilidad de una comunidad política donde quepa designar solo a uno con caracteres tan sobresalientes, sea inverosímil en sociedades de mayor envergadura que las ciudades griegas.

[38] *De Regno* I, 2.

[39] *Ibid.*

la forma de la ciudad procede del artificio humano y, si es verdad que el arte imita la naturaleza, la sociedad ha de ser gobernada por lo que es de suyo uno, como el corazón gobierna los miembros del cuerpo; la razón, las partes del alma; la reina, a las abejas y Dios lo gobierna todo. La segunda se apoya en la experiencia comparativa de las sociedades donde gobiernan muchos, siempre aquejadas de disensiones, y las sociedades gobernadas por reyes, que «gozan de paz y, floreciendo en justicia, viven alegres con abundancia de todas las cosas»[40]. Esta sola característica determina que la monarquía pura aventaje a todas las otras clases de poder puro, incluida la aristocracia, que también se persigue por procurar la virtud de la ciudad.

Así concebida, va de suyo que la monarquía pura tiene que ser vitalicia y electiva. Vitalicia, para dar unidad en el tiempo, y electiva, porque los caracteres de excelencia absoluta que ha de tener el rey no pueden dejarse al albur del sorteo o de la sucesión hereditaria.

Pedro de Alvernia, que completó el *Comentario a la Política* de Aristóteles escrito por Santo Tomás y que algunos comentaristas lo tienen por discípulo muy fiel a su maestro[41], entiende que «por accidente» es preferible la sucesión a la elección. Ese «por accidente» lo explica, primero, por las flaquezas de los electores, que pueden disentir entre sí o ser malos y elegir a un semejante; segundo, porque la costumbre del dominio facilita que los demás se sometan al hijo mientras vive el padre y que, posteriormente, lo sigan haciendo; y, finalmente, porque resulta harto duro que quien un día es igual a los demás, al día siguiente se convierta en príncipe[42]. Sin embargo, estas observaciones, por sensatas que sean, están fuera de lugar, si se refieren a la monarquía pura, pues el rey propiamente tal es el que destaca sobre todos los demás por sus cualidades y solo en ellas descansa la garantía para que no tiranice; y, si no las tiene, sino que recibe por herencia la corona, entonces ya no es rey en ese sentido. Consideraciones como las de Pedro de Alvernia son las que llevan a tener en cuenta modos aminorados de monarquía

[40] *Ibid.*

[41] Hasta el punto de creer que escribió consultando sus notas (Demongeot, Marcel, *El mejor Régimen Político Según Santo Tomás*, p. 18).

[42] *Ibid.*, p. 169.

que implican una distribución del poder, dando lugar a unas formas mixtas de gobierno de las que luego hablaremos.

*Aristocracia*

La aristocracia coincide con la monarquía porque gobierna para la virtud, es decir para el bien común, y porque exige la virtud de los gobernantes que son elegidos por sus facultades y cualidades morales sobresalientes. Difiere de la monarquía en que los gobernantes son varios, cosa exigida cuando en la ciudad son varios los que tienen las virtudes superiores que en la monarquía solo uno tiene. Dada pues esa circunstancia, común en tiempos de Aristóteles, ya no es posible que sea uno el que gobierne en virtud de sus exclusivas cualidades excepcionales y, por tanto, la justicia distributiva exige que el poder se reparta todos los mejores.

Por atenerse al mérito y a las cualidades sobresalientes de los gobernantes, la aristocracia tendrá que ser electiva y no por sorteo. Según el número de hombres eminentes, pueden ser elegidos de manera vitalicia o no y, propiamente hablando, los cargos no deberían transmitirse por herencia. Por otra parte, entre los miembros de la minoría gobernante, al no tener la unidad sustancial del rey, tienden a darse frecuentes disensiones, que pueden extenderse a toda la ciudad e impedir ese bien fundamental para la vida en sociedad que es la unidad. Por ello, las diversas funciones gubernativas deberán distribuirse por turnos entre los miembros de la élite gobernante y la manera en que se limitan y se substituyen esos turnos habrá de regirse por una ley no establecida por esa élite, sino por la ciudad. Estas diferencias respecto de la monarquía suponen, primero, una menor garantía de unidad y armonía y, segundo, limitan el poder del gobierno por medio de leyes que ellos mismos no controlan. Bajo ese aspecto, el poder aristocrático es inferior al monárquico, lo cual no impide que tenga algunas ventajas sobre este último.

En lo que a la virtud se refiere, la aristocracia comparte con la monarquía la superioridad sobre la república o la democracia, pero es superior a la monarquía, en cuanto favorece la justicia distributiva entre los hombres superiores y evita así las sediciones de quienes se creen perjudicados por el poder de otros. Es también superior a la monarquía por su capacidad de consejo, o competencia en el examen

de las cuestiones, pues muchos ojos ven más que uno. Sin embargo, esa mejor facultad de consejo no es una ventaja que supere la mayor capacidad de decisión que tiene la realeza, porque el rey normalmente gobierna con la ayuda de un consejo. En fin, la corrupción se produce menos fácilmente cuando están reunidos varios hombres justos, si logran mantener la igualdad. Porque uno de los peligros que se cierne sobre la aristocracia es el de convertirse en una tiranía, si uno de los gobernantes logra adquirir preponderancia sobre todos los otros. Pero, además, corre el riesgo de degradarse hasta volverse oligarquía interesada y corrupta, formada por miembros no seleccionados entre todos los ciudadanos por sus méritos, sino en atención al poder fáctico de la milicia, de la riqueza, o de la elevación de cuna. Y ese parece el caso más frecuente, pues muchas supuestas aristocracias, no son sino oligarquías dominadas por el interés de los ricos y de los comerciantes.

*Democracia*

La democracia[43] es el régimen que ante todo proporciona libertad, entendida como capacidad de obrar conforme a la propia inteligencia de lo que conviene a la ciudad, sin recibir de otro ni regla ni obstáculo para intervenir en los asuntos públicos. Esta libertad política es, en realidad, un bien que solo algunos poseen por naturaleza o por educación[44]. Pero en la democracia se da por ampliada hasta atribuirse a todos los miembros de la sociedad por igual, con una igualdad no proporcional a los méritos, sino con una igualdad cuantitativa, de modo

[43] Como ya vimos, el término «democracia» es equívoco. Aquí se emplea como gobierno de la multitud y no como soberanía del pueblo. *Cf.* Widow, Juan Antonio, *El hombre, animal político*, cap. V, § 2.

[44] Aristóteles consideraba que algunos hombres, por naturaleza, están hechos para ser dirigidos. Sin llegar a eso, Santo Tomás no entiende que la libertad, como capacidad intelectual de dirigirse a sí mismo en materia política, sea un derecho que pueda ser conferido por un régimen político. Es algo de hecho, que se tiene o no por naturaleza o por educación, de modo que quienes no lo tienen, por el bien común, es decir, por su propio bien, tienen que ser súbditos. Santo Tomás, contra algunos Padres de la Iglesia, entendía que esa diferencia entre unos hombres y otros no es fruto del pecado original, porque, incluso en el paraíso, había quien manda y quien obedece, como sucede entre los mismos ángeles (*cf.* Demongeot, Marcel, *El mejor Régimen Político Según Santo Tomás*, p. 114 ss).

que todos la reciben en la misma medida y todos pueden alcanzar las más altas magistraturas

De acuerdo con esto, la forma de elección del gobierno ha de ser forzosamente por sorteo. Ahora bien, como ninguna cualidad especial acompaña al así elegido, la desconfianza que esto genera hace que los cargos deban ser poco duraderos y que los gobernantes deban someterse a una asamblea legislativa de la que no serán más que meros ejecutores. Sin embargo, esa asamblea, elegida por todos y a cuyos escaños todos pueden acceder, acabará por dejar de lado a los ricos, siempre menos numerosos. Al final, lo que resulta es la dominación de la ciudad por la clase de los pobres y un gobierno de demagogos que ejerce el poder a golpe de decreto, sin atender ni a la justicia ni a ninguna ley natural o divina[45].

Santo Tomás, con todo, no echó en saco roto la ventaja psicológica de que todos participen en el gobierno en orden a evitar sediciones, pues muchos no ven la superioridad de quienes mandan. De ahí que, al tratar del régimen mixto, concediera a la democracia la ventaja de favorecer especialmente la libertad y a la tranquilidad pública.

De esta exposición somera de las clases de poder completo se sigue, a mi entender, una conclusión sorprendente: las formas puras del gobierno de uno, varios o todos, parece excluir la posibilidad de que además estén encaminadas al bien común, es decir, que sean buenas o justas. La monarquía pura que sea, a la vez, justa necesita un rey de realidad casi quimérica que, si bien ha podido existir[46], solo a posteriori se han conocido sus cualidades extraordinarias, sin que sus coetáneos hayan tenido la posibilidad de reconocerlo con criterio seguro. Para que la aristocracia sea justa es necesario que otra instancia de poder determine las leyes de su funcionamiento y, por tanto, deja de ser forma pura de gobierno. Y la democracia, cuando es com-

[45] Aristóteles, *Pol.* IV, 4, 1292a3 y V, 5, 1304b20.

[46] Quizás fueron de esa clase los casi legendarios fundadores de las dinastías norteñas, iniciadoras de la Reconquista, como Don Pelayo o Íñigo Arista que, elegidos dentro de una comunidad pequeña, debieron manifestar cualidades llamativas. Y, sin duda, lo fueron San Fernando o San Luis de Francia, pero «¿qué hombre es ya santo de por vida?, ¿quién les canoniza?» exclamaba, a este propósito, Luis Hernando de Larramendi (*Cristiandad, tradición, realeza*, p. 169).

pletamente pura y la masa gobierna, por decretos particulares y sin atenerse a ninguna ley general, ni siquiera puede incluirse entre las formas de gobierno, porque la ciudad carece de toda clase de ordenamiento[47].

Esta misma conclusión queda corroborada cuando nos percatamos de lo difícil que es encontrar regímenes de gobierno puro encaminados al bien común, y de la facilidad con que se nos viene a la mente una multitud de ejemplos reales de gobiernos despóticos ejercidos por uno (tiranía), por varios (oligarquía) o por todos (democracia). En otras palabras: parece, si no completamente imposible, sí sumamente probable que, al entregar el poder absoluto a uno, varios o todos, el gobierno degenere hacia la injusticia. Por tanto, hecha salvedad de circunstancias muy extraordinarias y transitorias, nunca debería consentirse la entrega de un poder semejante a un solo individuo o a una sola parte de la sociedad. De lo cual se sigue que, si el gobierno no puede ser puro, tendrá que ser mixto.

*Los regímenes mixtos*

Para Aristóteles, la democracia es una corrupción de la forma de un gobierno llamada πολιτεία (república) que está a caballo entre la aristocracia y la democracia y, por tanto, no es pura sino mixta. Esa clase de gobierno, que reconoce poco frecuente y escasamente citado por sus predecesores[48], sería en todo un intermedio entre esos otros dos regímenes. Porque, si la mejor vida individual es la que permite la virtud y la virtud se halla en el término medio, «la misma norma debe aplicarse a la excelencia o perversidad de una ciudad»[49]. Ese régimen que, fundado sociológicamente en la existencia de una amplia clase media, ni envidiosa de los ricos ni envidiada por los pobres, tendría en todas sus dimensiones algo de aristocracia y algo de democracia, es para Aristóteles el más perfecto de todos. Como enseguida vamos a ver Santo Tomás disiente de Aristóteles en este punto.

[47] *Pol.* IV, 4, 1292a29.

[48] *Pol.* IV, 4, 1293a35 ss.

[49] *Pol.* IV, 11, 1295a37.

Santo Tomás[50], siguiendo principalmente unos pasajes del *Deuteronomio*[51], pero también otros de la *Política* de Aristóteles[52], mantiene que el mejor régimen mixto es el que recoge todas las ventajas de las formas de gobierno vistas, constituyendo un todo orgánico diferente de la suma de los regímenes combinados, de modo que se alcance el bien común en su unidad y no solo algunas de sus parcelas. Ese régimen ha de unir la monarquía, que favorece la virtud y confiere unidad, y la aristocracia, igualmente virtuosa y más capaz de dar consejo, con la democracia, que a todos concede libertad, haciendo que todos sean electores y elegibles, de manera que el pueblo quede satisfecho, adquiera la virtud del patriotismo y tenga lealtad al gobierno. Ni Santo Tomás, ni las autoridades en que se apoya, fueron mucho más allá en lo que se refiere a la composición del gobierno ni al funcionamiento de semejante régimen político, dejando múltiples interrogantes que los comentaristas han tratado de responder, cada uno a su modo. Tomando de aquí y de allá observaciones de Santo Tomás, han intentado completar su obra señalando los elementos y la distribución de funciones, muchas veces yendo más allá de lo que parece decir Santo Tomás. Así Demongeot tiende a una concepción monárquica de carácter absoluto, moderada no por derecho, sino de hecho, por un consejo de aristócratas elegibles en y por el elemento popular, que serviría de árbitro, aunque no se acaba de ver cómo. Ramírez. en cambio, parece ofrecer un sistema copiado de la estructura orgánica del régimen tradicional español[53], que supone la limitación del poder real por parte de otros poderes y admite la resistencia, incluso violenta, en el caso de que el rey degenere en tirano.

Lo que hasta aquí hemos tomado de Santo Tomás y, más remotamente, de Aristóteles ha presentado de manera ordenada, casi deductiva, las distintas formas buenas de gobierno con sus ventajas comparativas; y se ha concluido la conveniencia de unirlas en un régimen mixto

---

[50] *S.T.* I, II, a 105, 1 c.; *cf. In Pol.*, lib. 2, 7 n. 4; Juan Vallet de Goytisolo, «Representación política», § 2, en *Tres Ensayos*.

[51] *Dt.* 1, 12; *cf.* Ex 18, 21.

[52] *Pol.* II, 9, 1270b17-26.

[53] Ramírez, Santiago María O. P., *Doctrina Política de Santo Tomás*, p. 58.

que disfrute de todas esas ventajas en orden a la realización del bien común.

Sin embargo, para su aplicación a nuestras circunstancias, la doctrina de Santo Tomás tiene importantes deficiencias. En especial no queda clara la limitación del poder real ni la manera efectiva en que se produce la participación de la aristocracia y del pueblo. Estas deficiencias se entienden con facilidad si se tienen en cuenta las principales autoridades en que se funda, una filosófica y otra religiosa, y las circunstancias sociales en que se escribe. La fuente filosófica es la *Política* de Aristóteles que, según lo ya visto, se refiere a un tipo de ciudad pequeña con un número muy limitado de ciudadanos, cuyo conocimiento mutuo hace posible la participación por elección directa. La Sagrada Escritura, que es la fuente religiosa, deja en la oscuridad la manera en que se articula la aristocracia y la representación popular. En cuanto al contexto social en que Santo Tomás escribe es dudoso que le haya influido. Según unos[54], Santo Tomás trata del asunto de manera completamente teórica y no está inspirado por las circunstancias políticas de su entorno; según otros, tenía la experiencia que es necesaria en todo saber práctico[55]. Aunque esto último sea probablemente verdadero, si ese entorno hubiera pesado sobre su ánimo, solo cabría pensar que su preocupación dominante fue fortalecer el poder real frente al feudalismo, y no los procedimientos de limitación de ese poder a través, por ejemplo, de los Estados Generales, o Cortes, que no empezaron a existir en Francia hasta principios del siglo XIV. Es más, el pensamiento político de Santo Tomás ni ofrece, ni podía ofrecer, una crítica de las formas modernas de despotismo, cuyo perverso alcance y presupuestos ni por las mientes podía pasársele. Presenta, sí, los desastrosos males de la tiranía, la oligarquía y la democracia, lo cual tiene solo una utilidad remota y analógica a la hora de enjuiciar la caótica situación de nuestros días.

*Las formas de gobierno en el ideario carlista*

Pasemos, pues a considerar la cuestión desde la perspectiva del ideario carlista. Como ya indiqué, su primera sistematización no era una

[54] Demongeot, Marcel, *El mejor Régimen Político Según Santo Tomás*, p. 193.

[55] Ramírez, Santiago María O. P., *Doctrina Política de Santo Tomás*, pp. 10-12.

exposición especulativa a partir de obras teóricas como las expuestas. Más bien era una reconstrucción teórica del orden social cristiano basada en la observación de una sociedad, sobre cuyos estratos dominantes había irrumpido la ideología revolucionaria, pero que conservaba, en el recuerdo inmediato y en las costumbres de la gran mayoría del pueblo, el orden cristiano, de manera más pura y vívida que en cualquier otro lugar de lo que fuera la Cristiandad. España había constituido, de hecho, una plasmación concreta y, por tanto, especial del régimen mixto teórica y abstractamente expuesto por Santo Tomás. Se había dado de una manera muy perdurable, desde luego con los cambios inherentes a toda verdadera tradición, pero sin variaciones que le afectaran esencialmente. Bajo ese régimen se produjeron las grandes gestas de la historia de España, que ha sido, sin duda, la nación que más puede alardear de su lucha contra los enemigos de la religión y de la Iglesia. Los escolásticos de la Contrarreforma, grandes conocedores de Aristóteles y Santo Tomás, habían defendido la monarquía española en un plano teórico, frente a la amenaza exterior que suponía el protestantismo y frente a las ideas políticas que directamente había inspirado; pero, desde entonces hasta los primeros autores carlistas, las cosas habían cambiado mucho.

A pesar de que algunos critican al carlismo por cierta ausencia de la profundidad teórica que podrían haberle proporcionado las especulaciones aristotélicas y tomistas, quizás en eso radique su mayor interés, por su directa conexión con una realidad social más próxima a nosotros y por su percepción de los males que la aquejaban. Aunque indudablemente el bagaje intelectual fue creciendo a lo largo del tiempo y el mundo liberal, al que se enfrentaban, también sufrió numerosos cambios[56], los autores carlistas mantuvieron una doctrina muy similar a la de los autores clásicos y llegaron a conclusiones prácticas coheren-

[56] Mucho más pegados a la experiencia del régimen absolutista, los escritores llamados «precarlistas», como el Barón de Eroles, que se enfrentaron a la influencia de los afrancesados; muy implicados en la lucha política contra la democracia y la república en los tiempos de Aparisi y Guijarro, Gil Robles y Vázquez de Mella; y, en la época actual, desde Elías de Tejada y Rafael Gambra a Miguel Ayuso, cada vez menos inspirados por una realidad social en completa degeneración, pero mejor provistos de las teorías clásicas y de las aportaciones de sus predecesores.

tes con las que en su día alcanzaron esos autores. Lo cual permite, hasta cierto punto, confirmar la universal validez de la teoría tomista que he presentado arriba y mostrar su capacidad de aplicación a circunstancias muy diferentes a las que vivieron sus autores.

*La monarquía española*

Sin entrar a distinguir entre las distintas etapas del movimiento doctrinal carlista, intentaré destacar algunas –solo algunas– de las notas que atribuyen con más insistencia a la monarquía templada, o mixta, por oposición al despotismo liberal[57].

*La fortaleza de la monarquía*

La monarquía que, a lo largo de siglos, los españoles captaron intelectualmente como forma natural y, en cierta manera sagrada, de gobierno, y a la que se sintieron vitalmente unidos, era un poder enteramente personal, como personal es la autoridad que Dios instauró en la familia, y en la sociedad sobrenatural que es la Iglesia. En cuanto poder destinado a mantener la justicia, la paz y la armonía en la sociedad, debía tener la independencia y la fuerza suficiente para ejercer sus elevadas funciones de manera eficaz, sin verse obligado a doblegarse a ningún otro poder meramente humano para cumplirlas.

He dicho que la monarquía tradicional ha de tener fortaleza e independencia por no decir que ha de ser absoluta, con vocablo que hoy se ha vuelto casi ofensivo. El rey que es verdaderamente tal tiene unas funciones que le son propias, sobre las cuales tiene un poder supremo y en ese sentido –solo en ese sentido– su poder es absoluto respecto de cualquier otra potestad exclusivamente humana. Así entendido, el poder del rey no puede confundirse con el que se arrogaron los reyes de la época absolutista que, si bien no pretendían verse libres de la ley de Dios, sí se situaban por encima de la autoridad de la Iglesia, además de extender, en principio, su dominio a cualquier ámbito de la vida social. La fuerza, o absoluta independencia, que ha de tener la monarquía se refiere solo a las altas funciones que el monarca ha de desempeñar, sin que haya una potestad superior que las limite, hecha excepción

[57] *Cf.* Hernando de Larramendi, Luis, *Cristiandad, tradición, realeza*, pp. 113 ss.

del poder eclesiástico, a cuya enseñanza y autoridad debe someterse de la manera que en su momento vimos. Entre esas funciones[58] de dirección suprema de la sociedad se cuentan las que son de índole común, como la dirección política general en el interior, tanto administrativa, educativa y económica como social, encaminada esta última a mejorar la situación de los desfavorecidos; la política exterior, la administración de justicia, el mando militar y, en fin, la armonización y coordinación de la sociedad. Funciones generales que se completan con otras particulares respecto de cada uno de los dominios de la corona –reinos, condados y señoríos– conforme a la concepción federativa y foral de la corona española, de la que luego hablaremos. Limitadas, desde arriba, por la moral católica y la autoridad que deben reconocer a la Iglesia y, desde abajo, por los poderes inferiores históricamente establecidos en cada uno de los reinos, el poder real ha de ser, con todo, independiente y libre en el ejercicio de sus funciones[59].

Esta monarquía de poder fuerte, aunque acotado, nada tiene que ver con las pretendidas monarquías constitucionales ni con otras ocurrencias similares del liberalismo[60]. El carlismo, que siempre ha sido enemigo de ficciones, engaños y apariencias, ha despreciado constantemente esos engendros contradictorios que son los monarcas que reinan, pero no gobiernan. Esas monarquías fraudulentas, procedentes con frecuencia de usurpaciones, que se mantienen artificiosamente como ardid simbólico de continuidades inexistentes para sosiego de los poderosos y seducción de los débiles; esas monarquías, por cómodas que resulten para sus beneficiarios, nunca las tuvo el carlismo por verdaderas monarquías, dado que la monarquía es una forma de gobierno que no se puede atribuir a quien no gobierna. Educados para la apariencia, los monarcas constitucionales tienen funciones casi domésticas, casi de bondadosa abuelita algo tocada de la cabeza; se reducen al hábil manejo de la tijera para cortar cintas inaugurales; al control facial, para besuquear niños ajenos sin poner cara de asco y para atender a todos sin decir nunca nada con sustancia, manteniendo idéntica son-

[58] *Cf.* Elías de Tejada, Francisco, *La monarquía tradicional*, p. 165 ss.

[59] *Cf.* Segovia, Juan Fernando, «La monarquía parlamentaria».

[60] *Cf.* Vázquez de Mella, Juan, *Obras Completas*, vol. XXVI, pp. 258-259.

risa beatífica, por graves que sean las ofensas y desplantes que reciban. Los monarcas constitucionales, con su conciencia cargada de concesiones y omisiones, cuando no de traiciones, son incapaces de recibir leal adhesión por parte de nadie y, por eso, siempre tienen la maleta hecha. ¿Quién movió un dedo cuando Alfonso, llamado XIII, huyó para ponerse a salvo en el exilio? Incluso los contados partidarios de esa dinastía usurpadora, que como José María Pemán se empeñaron en ver en el 14 de abril un acto de generosidad monárquica[61], despreciaban la monarquía que convierte una forma de gobierno en «forma estética, ceremonial o representación»[62].

*Sociedalismo y monarquía federativa*

El carlismo, pues, no ha prestado demasiada atención al poder solo aparente de las monarquías parlamentarias, o constitucionales. Sus desvelos se han dedicado más bien a los poderes efectivos que, en los últimos tiempos, han dado lugar a las muchas formas de despotismo de los que ya he hablado. Hoy no existen aquellas tiranías descritas por los clásicos y denunciadas por los escolásticos de la Contrarreforma, que procedían de realezas degeneradas, por la sencilla razón de que la Revolución ha destronado a todo rey legítimo. Pero sí que se han dado en tiempos recientes, y aun en la actualidad, tiranías surgidas de dictaduras, de izquierda o derecha, que, siendo en principio transitorias, se han vuelto vitalicias, y hasta hereditarias, dando lugar a las más temibles formas de gobierno totalitario. Sin embargo, la forma más frecuente de despotismo en la actualidad es la oligarquía que, amparada en el supuesto poder popular y, a menudo, oculta tras monarquías constitucionales hereditarias o electivas, detentan en cada país un poder hoy sometido a otras oligarquías más poderosas. Las democracias constitucionales, oficialmente gobernadas por partidos opuestos ideológicamente, invariablemente acaban por generar una oligarquía difícilmente asequible de políticos profesionales. En apariencia se distribuyen el poder de manera relativamente amigable, pero, en realidad, están sometidos a poderosas camarillas dinerarias y a grupos de

[61] *Cartas a un escéptico en materia de formas de gobierno*, p. 106.

[62] *Ibid.* p. 111.

presuntos intelectuales que dominan unos medios de comunicación de alcance cada vez más internacional.

Los pensadores tradicionalistas, antes incluso de que existiera el carlismo propiamente dicho, opusieron una firme resistencia a esos poderes despóticos, tiránicos u oligárquicos, que, so forma de democracias parlamentarias, de repúblicas o de dictaduras, continuaron, no sin sobresaltos, la vía abierta desde el protestantismo por las monarquías absolutas. Cada autor naturalmente lo hizo atendiendo a las notas distintivas de la perversión política a que se enfrentaba, pero todos convinieron en recurrir al principio político que Vázquez de Mella llamaría, con feliz expresión, «sociedalismo»[63].

Ese principio añadía a la soberanía[64] política lo que Mella designó con el nombre de «soberanía social»; de modo que al ser dos las soberanías, o supremacías, dentro de la misma comunidad política, ninguna de ellas puede serlo de manera absoluta. Precisamente por su multiplicidad, las soberanías de que habla Mella no pueden confundirse con la supremacía universal y, por tanto, única de Dios, ni atribuyen a hombre alguno el poder divino, sino que se trata de soberanías relativas a distintas y determinadas funciones. La idea en apariencia extravagante y hasta ilógica de duplicar la soberanía le vino probablemente a Mella de la libertad, digna y altiva, de que gozaban los españoles en el régimen tradicional. Estaban convencidos de que vivían según un orden natural donde no solo la familia y el régimen monárquico eran naturales y queridos por Dios, sino que también lo eran el municipio, las comarcas, y los reinos; los gremios, las universidades y las cofradías. Si en la voluntad divina estaba la organización familiar y el poder paternal de los reyes, no menos lo estaban todos esos cuerpos sociales, cada uno con su función al servicio del bien común. Esa idea, comúnmente compartida por los españoles, sugirió a Mella la idea de que la función arquitectónica, o directiva en el grado más alto, ejercida por la realeza, aun siendo la más digna, necesaria y de mayor amplitud, no era única, sino que también la sociedad y sus partes tenían un poder supremo en relación a sus fines.

---

[63] *Cf.* Gil Robles, Enrique, *Tratado de derecho político*, vol. II, p. 617.

[64] *Cf.* Galvão de Sousa, José Pedro, *La representación política*, cap. V, § 6 y Ramírez, Santiago María O. P., *Doctrina Política de Santo Tomás*, p. 46 ss.

Y es que los diversos reinos, clases y estamentos, con sus instituciones y costumbres, ni eran ni se veían como creaciones del Estado. Por eso, los pensadores carlistas dicen que la monarquía española era federativa[65], en cuanto los reinos, con sus comarcas y municipios, y con todos los organismos naturales que bullían en su interior, eran histórica, o naturalmente, anteriores al poder real e independientes de él[66]. No eran ni organismos descentralizados y dependientes del poder gubernativo, ni eran parcelas o regiones separadas dentro de una nación por beneplácito real, sino un conjunto de reinos federados bajo una sola corona. El rey no era Rey de España, sino Rey de las Españas.

El ensamblaje de las dos soberanías no constituía un imposible lógico, como a primera vista parece. El carácter federativo supone un vínculo de la vida social, de sus múltiples comunidades naturales que procuran fines diversos –procreación, producción, convivencia local, educación–, con la función coordinadora y directiva de la realeza, sin que dependa de las leyes estatales en todos los aspectos de su vida interna. Ese enlace se alcanza gracias a la representación del conjunto de comunidades ante el Rey a través de las Cortes, de modo que la monarquía tradicional bien se puede llamar representativa por oposición a la monarquía absolutista.

La representación, como ya se vio en el capítulo anterior, no ha de entenderse a la manera de la representación liberal, donde los diputados encarnan la voluntad de la nación entendida como colección de individuos, ni supone que el monarca sea designado por una elección. La verdadera representación se da cuando los procuradores transmiten y defienden los mandatos de las sociedades intermedias, en unas cortes compuestas de la misma manera que lo está la sociedad. Y el papel de las cortes, formadas por delegados elegidos piramidalmente desde las sociedades más pequeñas hasta las de mayor amplitud, no consiste en sustituir el poder propio del Rey, pero sí el de transmitir los intereses de esas corporaciones, limitando al mismo tiempo el poder del monarca. Limitación que se da incluso cuando los monarcas no convocan las

[65] *Cf.* Elías de Tejada, Francisco, *La monarquía tradicional*, cap. VI.

[66] *Cf.* Sto. Tomás, *S.T.* I, q. 108, a.1; Lachance, Louis O.P., *L'humanisme politique de Saint Thomas d'Aquin*, *op. cit.*, p. 342.

cortes, pues la libre actuación de las agrupaciones inferiores constituye un contrapoder independiente y efectivo, que el rey ha respetar para ser legítimo.

A su vez, la monarquía, aun templada por las cortes representativas y la vitalidad de las sociedades inferiores, tiene la importantísima función de impedir que esas sociedades degeneren en oligarquías, o grupos de presión, ajenos a sus fines naturales[67]. La capacidad que su independencia y fortaleza confiere a la monarquía para hacer frente a la formación de monipodios incompatibles con el bien común debe ser especialmente destacada en estos tiempos, donde el poder político efectivo se distribuye y diluye en amorfos e irresponsables grupos de poder movidos por intereses diversos. Y, sobre todo, hay que subrayar que solo la realeza, libre por naturaleza de poderes que coarten su acción propia, tiene la capacidad de sujetar los poderes económicos que, sin ser reconocidos políticamente como tales, resultan enormemente perniciosos para los estratos sociales más débiles[68]. La monarquía, como ya destacó Rafael Gambra, escapa por su propia naturaleza a los vicios del liberalismo y del capitalismo, sin necesidad de instaurar ninguna forma dictatorial o totalitaria de gobierno: es un poder encauzador que se asienta en una ortodoxia trascendente y, por ello mismo, es inasequible a grupos financieros y a los movimientos de opinión productores de grupos oligárquicos que conducen la desnortada e incoherente política liberal. Pero ese poder tutelar «no perjudica ni limita el dinamismo asociativo o político de la sociedad, antes bien, lo salvaguarda en cuanto no permite su utilización para fines distintos de los propiamente sociales. La función económica, laboral, administrativa, docente, etc. de cada institución o sociedad particular no podrá

[67] *Cf.* Ayuso, Miguel, «Las formas de gobierno y sus transformaciones», pp. 401-403; Rao, John, «La monarquía contra la oligarquía».

[68] Ejemplo de la excelente formación que recibían los herederos de la monarquía española, Carlos VII, con apenas veintiún años, veía con toda claridad la importancia trascendental de la fortaleza real: «Los partidos o los jefes de los partidos naturalmente codician honores, o riquezas, o imperio; pero ¿qué puede apetecer un Rey cristiano sino el bien de su pueblo? ¿Qué le puede faltar en el mundo, para ser feliz, sino el amor del pueblo?» (*Memorias y diario*, p. 133. *Cf.* Ayuso, Miguel, «Las formas de gobierno y sus transformaciones», pp. 401 ss.).

transformarse por acción de poderes ocultos en el servicio a una ideología o a un partido con perjuicio de sus propios fines e intereses»[69].

*Justicia, tradición y herencia*

Los reyes de la dinastía legítima, defendida por el carlismo, siempre declararon estar dispuestos a ser reyes de todos los españoles. Puede parecer una fórmula inocua, pero no lo es. Supone, de una parte, que, a diferencia de los líderes de los partidos totalitarios, no pretende la exclusión de quienes no estén alineados dentro del partido único, ni gobernar en nombre y bajo la tutela del partido que les ha aupado, como ocurre en los regímenes liberales; y, de otra parte, supone la intención de reinar y no de ser rey de todos porque no lo es de ninguno, como les ocurre a los monarcas constitucionales. La fórmula en cuestión conlleva la concesión a todos de la igualdad, es decir, la pretensión del rey de gobernar con justicia. Justicia que, según la ley natural y divina, que el rey debe dar por sentada, no concede los mismos beneficios a todos, por el simple hecho de ser hombres o de formar parte de la sociedad, sino que atiende a los méritos adquiridos en la consecución del bien común. En otras palabras, la distribución justa de los beneficios ha de ser proporcional, de manera que quienes hayan contribuido, o dejado de contribuir, de igual manera al bien de todos, reciban iguales premios o castigos; desde el más pobre, cuya subsistencia ha de asegurarse, hasta el más poderoso, cuya potencia no debe convertirse en amenaza para la monarquía. Esta justicia, que me atrevería a llamar *sincrónica*, por buscar en cada momento la armonía y la paz entre las partes del todo social, ha de completarse con la armonía *diacrónica* que, a través del tiempo, persigue la ordenada y pacífica sucesión de las generaciones, evitando sobresaltos, guerras intestinas y revoluciones.

El último hijo del benjamín nace a menudo al mismo tiempo que el primer nieto del primogénito, que suele coincidir con la muerte del último abuelo, recién convertido en bisabuelo. En la realidad, las generaciones no se escalonan, sino que se solapan para descontento de los historiadores, que quisieran dividir a los hombres del pasado

[69] Gambra, Rafael, *La monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional*, pp. 175-6.

por edades y generaciones en atención a los hechos fortuitos que ellos consideran determinantes. El mismo acontecimiento que deja indiferente al recién nacido y al viejo chocho, puede transformar la vida del intrépido adolescente y del sensato adulto, padre de familia; aunque no lo hace de igual manera. Dicho de otra manera, la historia real, la de los hechos y no la de los historiadores dominados por los prejuicios gnósticos del progreso, es un continuo de acontecimientos cuyo bien, absolutamente hablando, es, como en todas las cosas, la unidad, y su mal, la ruptura y el enfrentamiento. O, si se prefiere, la tradición es un bien y la discontinuidad revolucionaria es un mal. Lo cual no impide que sean detestables las tradiciones nacidas de rupturas perversas, como le ocurre a la cacareada tradición anglosajona[79] o a la musulmana, y que, a la inversa, se hayan dado rupturas que merecen todas las bendiciones.

La monarquía tradicional tiene una especial capacidad para proporcionar una estabilidad virtuosa a la comunidad política, gracias a dos características concatenadas que solo su naturaleza permite alcanzar.

La primera de ellas se refiere a la renovación del gobierno que, según lo visto, puede ser electiva, por sorteo o hereditaria, siendo esta última posibilidad privilegio casi exclusivo de la monarquía. La idea de la monarquía electiva, basada en la virtud superior de un individuo, tiene algo de irreal e incluso de utópico, pues no hay manera racional de establecer inequívocamente el procedimiento de selección. Ya vimos cómo Santo Tomás, más allá de su exposición de la monarquía como forma pura de gobierno, probablemente se inclinara, en su aplicación concreta, a la designación por herencia del rey. La transmisión

[79] Que no es fruto de virtud alguna, sino precisamente de unas circunstancias especialísimas y de un maquiavelismo que es todo lo contrario de la virtud en política. Porque la monarquía inglesa –que no es tal, sino en apariencia– ha permanecido sin los espasmos de la revolución por su aislamiento, por su flota y, sobre todo, por su absoluta falta de principios éticos, naturales o sobrenaturales, en el trato con el resto de naciones. Con ellas ha guerreado, ha hecho pactos y los ha roto, ha conquistado, explotado y abandonado países enteros sin mezclarse con sus habitantes y sin pesarle los genocidios que ha cometido. Todo con el único fin de mantener su poder, su independencia y, sobre todo, su riqueza, con completo olvido de cualquier precepto cristiano.

hereditaria[71] remite a la institución familiar, que tiene origen natural, o divino, como el poder mismo de los reyes. Gracias a ese modo de designación se evitan a la comunidad los sobresaltos de la elección y se procura una paz y una tranquilidad que, en las monarquías electivas, tan frecuentemente se han visto rotas con las banderías, las deposiciones violentas y las usurpaciones. De la elección, pensada en principio para que recaiga sobre el más sabio y virtuoso, ha resultado con harta frecuencia la elevación hasta el trono de un aventurero intrigante, de un pretoriano sin escrúpulos o de un traidor, cuando no de un asesino. Aparte de la ventaja que supone la seguridad de la transmisión, tantas veces alabada por los tratadistas escolásticos[72], los autores carlistas[73] han puesto de relieve otras notas que hacen preferible la transmisión por herencia a cualquier otra. El rey, en el sistema hereditario, se ve interesado en la bondad de su gobierno y, solo accidental o involuntariamente, dará pasos contrarios al bien común de una sociedad que su propia descendencia ha de gobernar, de modo que el interés de la Patria viene a confundirse con el bien del propio monarca. Es más, aunque las dotes personales del heredero no sean excepcionales el hogar familiar del que recibe la parte más importante de su educación, asegura a los descendientes de reyes la recepción de unos hábitos y una preparación que no se puede obtener en institución educativa alguna. En otras palabras, hecha excepción de los casos de anormalidad, la herencia viene a suplir de la mejor manera la imposibilidad real de elegir al ciudadano más capaz y virtuoso[74].

Cualquiera que sea el procedimiento de renovación del gobernante que las leyes y costumbres de un pueblo haya establecido, siempre conlleva un importante elemento aleatorio, como todas las decisiones que se refieren a las cosas singulares y a los cambios contingentes que, por su virtud, puedan darse en el futuro. De ahí que la legitimidad, o lega-

---

[71] Pemán, José María, *Cartas a un escéptico en materia de formas de gobierno*, § 4.

[72] *Cf.* Mariana, Juan de, *Del rey y de la institución de la dignidad real*, cap. III; Sepúlveda, Juan Ginés de, «Sobre el reino y los deberes del rey», III, pp. 84-90.

[73] *Cf.* Hernando de Larramendi, Luis, *Cristiandad, tradición, realeza*, p. 107 ss.

[74] *Cf. ibid.* p. 117 ss.; Pemán, José María, *Cartas a un escéptico en materia de formas de gobierno*, § 4 y 5.

lidad del gobernante, y más concretamente del rey, no dependa exclusivamente del cumplimiento de las condiciones de su designación, es decir, de lo que se llama «legitimidad de origen». La reducción a esa sola exigencia para que el rey reciba el acatamiento del pueblo es propia de una concepción regalista, o galicana, que enlaza con la idea absolutista del poder real. En la historia de España se fueron precisando, cada vez de manera más pormenorizada, las leyes de sucesión. Pero, como bien se han encargado de resaltar los teóricos del carlismo, nunca se ha perdido de vista la superioridad de lo que se ha llamado «legitimidad de ejercicio», que antepone la exigencia de que el rey sea bueno al cumplimiento de las leyes de sucesión. Bondad que viene determinada por el sometimiento a la ley natural y divina en la prosecución del bien común, por la defensa de la Santa Madre Iglesia y la aceptación de las limitaciones de su poder que exigen, por parte del rey, la jura de los fueros y, evidentemente, el cumplimiento de lo jurado. Por eso, la traición a los principios religiosos y políticos cometida por el monarca pueda inhabilitarle de manera mucho más radical que la ausencia de la legitimidad de origen.

La segunda característica que no puede procurar ninguna otra forma de gobierno, fuera de la monarquía, enlaza con lo dicho en el capítulo precedente sobre la necesidad vital que todo hombre tiene de vincularse anímicamente con el mundo que le rodea hasta tenerlo por suyo. Las ventajas que hemos hallado en la monarquía responden a una especie de cálculo racional y un tanto utilitarista de los beneficios que reporta. Pero, como ha destacado Rafael Gambra, la monarquía no es solo el gobierno de uno; involucra también un origen familiar y sagrado del poder que es adoptado por los súbditos como culminación del entorno de cosas con las cuales se comprometen vitalmente. El frío cálculo de ventajas no puede explicar aquel grito desgarrado, espontáneo y castizo, «¡que se nos los llevan!», lanzado por la madrileña que desató la revuelta del 2 de mayo, cuando las tropas napoleónicas trasladaron a los familiares de Carlos IV a Bayona.

> Hay argumentos –dice Rafael Gambra– en pro de la religión que hieren profundamente a los creyentes. Son aquellos que propugnan la religión por su necesidad o utilidad para los hombres o para la sociedad (...).

Lo mismo sucede a quienes realmente son monárquicos ante un planteamiento de la Monarquía muy en boga en la actualidad. Me refiero a la defensa de la monarquía como mera técnica de gobierno apropiada a las necesidades de una situación. Lo que podríamos llamar una Monarquía instrumental o funcional, «Monarquía fórmula».

El concepto de monarquía incluye algo de institucional y también de sagrado o santo. Monarquía ha sido el gobierno unitario de los pueblos religiosos, esto es, la creación política histórica de los pueblos que forman (o formaron) una comunidad de fe (...). El rey en toda monarquía gobierna en nombre de un principio superior a él (nunca un carisma personal), algo permanente y necesario que la institución misma representa en aquel medio humano, y a lo que el príncipe y el pueblo reconocen como santo y a la vez natural y bueno (...). Tratándose de Monarquía, nunca puede hablarse de instauración, sino de restauración. Un poder santificado por su permanencia y lo remoto de su origen, poder que gobierna en nombre de un *sobre-ti* religioso e histórico, no puede reivindicar otro título que el orden natural y la tradición histórica. Su misma esencia entraña la negación del principio voluntarista o revolucionario que «instaura» un orden nuevo o provee a su perduración sediciosa[75].

La monarquía española, como modelo que inspiró la doctrina carlista sobre el mejor régimen político, permite precisar, a partir de la experiencia de un caso concreto y ejemplar, muchas de las incógnitas que dejaron en el aire las disquisiciones aristotélicas y tomistas sobre el régimen mixto. En primer lugar, la capacidad de pervivencia y la continuidad pacífica, que proporciona la herencia, eliminan cualquier duda sobre la superioridad de la sucesión hereditaria de la monarquía. En segundo lugar, la unificación de los modos legítimos de gobierno que se dio en España, y propugnan esos autores, dista mucho de la manera en que algunos han concebido la composición, las competencias y el funcionamiento de las instituciones en dicho régimen. Vimos cómo algunos, basados en la concepción absolutista de la monarquía, creyeron que en el régimen mixto la monarquía debía conservar un poder

[75] Rafael Gambra, en Santa Cruz, Manuel de, *Apuntes y documentos para la historia del tradicionalismo español 1939-1966*, t. 25 (II), pp. 88-90.

decisorio absoluto y que la intervención de la aristocracia elegida por el pueblo entre sus propios miembros era de carácter delegado y consultivo, sin que el monarca estuviera por derecho obligado a atender esas instancias. Frente a esto, el poder limitado del monarca por virtud de los contrapoderes implícitos en los cuerpos intermedios es un método efectivo de evitar el despotismo que agobia la vida de nuestra sociedad. Por otra parte, la representación de las sociedades inferiores en las Cortes es igualmente un procedimiento seguro para preservar la libertad política, para servir de cauce que armonice al gobierno del rey con la sociedad y para encajar, sentimental y anímicamente, a los súbditos en la estructura total de la comunidad, fomentando el patriotismo y la lealtad al rey a través del amor a lo propio.

# Conclusión

He intentado presentar de manera sintética y ordenada la radical incompatibilidad entre los principios de la sociedad tradicional y de la sociedad moderna en que se desarrolla nuestra existencia. La primera, causada por la natural tendencia a vivir en comunidad que caracteriza al hombre, da por sentado que esa inclinación ha de encaminarse al bien común y, en última instancia, a una perfección acorde con su naturaleza y su vocación sobrenatural. La modernidad liberal, por el contrario, define al ser humano como si estuviera originariamente dotado de una libertad absoluta, que le hace dueño de sí mismo y, de suyo, no le obliga a formar parte de una sociedad, ni, caso de pactar su constitución, existe principio alguno al que deban atenerse las clausulas del contrato. La argumentación presentada a lo largo de este libro, por un lado, insiste en los resultados deshumanizadores de la modernidad política que somete al ciudadano a poderes inmensos que, lejos de perfeccionarlo, lo esclavizan desde lo más íntimo de su conciencia hasta límites nunca conocidos con antelación. Por otro lado, intenta exponer sistemáticamente ese resultado partiendo de sus postulados originales, con el fin de mostrar su profunda unidad y evitar el fácil extravío en los mil recovecos del mal que aqueja a nuestra sociedad.

Hecha salvedad de quienes se benefician de la situación y de los que se han dejado arrastrar por el embrutecimiento metódicamente promovido por las formas actuales de vida en común, es evidente que en muchos de quienes las soportamos se da un profundo malestar, una irritación de gran amplitud que no sabe cómo manifestarse ni adquirir efectividad. Muchos son los que se escandalizan por las leyes gubernamentales contra la familia natural, por el divorcio, la anticoncepción, la perversión LGTBI; por la cultura de la muerte, la intromisión gubernamental en la educación y la degeneración que inculca en los niños; otros

se fijan en la depravación capitalista que ha empobrecido hasta los límites de la miseria a las nuevas generaciones, y ha enriquecido hasta límites inigualados a individuos, grupos y mafias financieras; no faltan quienes se escandalizan por la destrucción de la unidad de nuestra patria, ni quienes ven con terror la inmigración musulmana y con indignación la delincuencia descarada y consentida de las tribus urbanas.

Todo ese malestar, voluble y cambiante a tenor de las circunstancias y peligros que vemos cernirse sobre nosotros, no sale a la luz sino de manera esporádica por medio de reclamaciones, que el sistema judicial desoye, o de manifestaciones descabezadas que los partidos dominantes aprovechan para sus fines, o son ocultadas por los medios de comunicación. La escasísima resistencia que encuentran las autoridades no produce sino una satisfacción momentánea, que pronto se convierte en desánimo, a la luz de los insignificantes resultados.

Y es que cada cual, profundamente imbuido de subjetivismo moderno, solo se deja guiar por sentimientos y miedos momentáneos, pero acata sin reparo alguno lo que no afecta a sus gustos o preocupaciones personales[1]. Falta de manera flagrante una visión de conjunto que permita unificar en su significación profunda el conjunto de amenazas características de la inestable, desordenada y encismada sociedad en que vivimos. Casi todos los que se quejan de uno u otro aspecto de nuestra sociedad dan por sentado, sin crítica, que no hay mejor forma de gobierno que la democracia partidista, que los derechos humanos se adquieren por el hecho de ser personas, que la economía de libre mercado mundial está indefectiblemente asociada al progreso; e incluso admiten, como si fuera de suyo, que, el espectáculo de enfrentamiento ofrecido por la sociedad en todas sus dimensiones responde a crisis de crecimiento normales en una humanidad en su camino hacia cotas de perfección nunca superadas.

Para no obsesionarse con los aspectos parciales de la debacle universal que vivimos y evitar que nuestros esfuerzos se agoten en escaramuzas secundarias, es imprescindible elevarse hasta sus principios y adquirir una perspectiva de conjunto. En todo lo precedente, he intentado caracterizar negativamente la modernidad política por el repudio

[1] *Cf.* Dumont, Bernard, « Quitter la cage d'acier ».

de toda norma externa al hombre, proceda de la naturaleza o de la religión. Al mismo tiempo, he tratado de mostrar que su lado positivo –la salvaguarda de la libertad absoluta o libertad de espontaneidad– es un engaño que, tras la completa esterilidad de una voluntad pura, de una voluntad sin razón que le proporcione el conocimiento de las cosas, oculta el propósito de dominar a los hombres supliendo la vaciedad de sus mentes con los proyectos y designios del poder. Poder inevitablemente asumido por castas, mafias u oligarquías de hombres sin escrúpulos que, so capa de redención, no han hecho sino enseñorearse sobre sus semejantes, haciéndoles creer y querer lo que ellas rara vez creen, pero siempre quieren.

Y eso, desde la época en que unos pocos hombres cimentaron sus bases hasta nuestros días, ha crecido hasta alcanzar una dimensión completamente universal. Vimos cómo la modernidad se escinde en dos concepciones enfrentadas, según se entienda que el sujeto de la acción política radica en la multitud de individuos o en el conjunto social concebido como unidad. A pesar de que una y otra rechazan la tradición realista, en filosofía, y la tradición católica, en religión, ambas concepciones incompatibles de la sociedad han sostenido entre sí una guerra sin cuartel cuyas batallas se han desencadenado en dos planos: el de los hechos y el de las ideologías. A partir de los hechos, los hombres se dejan seducir por estupendos sistemas ideológicos que parecen ofrecer la solución de todos los males. Puestos en marcha, pronto llegan los inevitables fracasos que llevan a buscar en el mercado de las utopías otra nueva que, sorda y ciega a los inmensos sufrimientos de la población, retoma el camino hacia nuevos estropicios, y así indefinidamente. Ese trajín empezó por ponerse en práctica en el interior de cada nación, hasta que, utilizando como excusa las guerras y revoluciones engendradas por el propio sistema, llegó a extenderse a la totalidad del mundo.

El liberalismo abstencionista del *laissez faire, laissez passer*, que siguió a la Revolución Francesa y a su extensión por toda Europa, engendró el capitalismo y, de rebote, las masas de proletarios, que vinieron a adoptar las ideologías socialista y marxista y a sembrar Europa de renovadas formas de revolución. Los regímenes centroeuropeos a instancias de la socialdemocracia dieron en reconocer los llamados derechos socia-

les, además de los individuales. Y así, el estado abstencionista se hizo intervencionista, dando lugar al despotismo democrático donde la alternancia de partidos pretendía paliar, desde las alturas del poder, la suerte de los desheredados[2]. Sin embargo, la mutua influencia de las dos formas de modernidad política, que gestó un socialismo democrático no revolucionario y un liberalismo intervencionista, solo se dio dentro del marco del mundo dividido en naciones que, entre sí, no se atenían sino a esa especie de ley de la selva que es la razón de estado. De la competencia mercantil y militar entre las naciones resultó la Primera Guerra Mundial a partir de la cual se engendraron, por vías diferentes, los totalitarismos, nacionalista e imperialista, el uno, de inspiración marxista e internacionalista, el otro.

Vencido el primero en la Segunda Guerra Mundial quedaron enfrentados dos bloques y, durante la guerra fría, la lucha entre las dos formas de modernidad política adquirió dimensiones globales. Al mismo tiempo, las correspondientes ideologías sufrieron, mirando al enemigo y a tenor de los acontecimientos, una nueva remodelación. En el mundo liberal, formado por las naciones sometidas a la influencia estadounidense, se generó el llamado neoliberalismo, ocupado fundamentalmente por promover la libertad de mercado como principio natural de la sociedad humana que una «mano invisible» conduce necesariamente hacia las mayores cotas posibles de libertad individual[3]. Esta corriente, a fin de cuentas, se propuso la elevación constante de la producción, con la consiguiente esclavización de los individuos; y, al mismo tiempo, el desbaratamiento progresivo del estorbo que para esos fines suponía lo que quedaba de moralidad protestante en el mundo capitalista.

Por su parte el marxismo, con independencia del bloque soviético, dejó de lado su estrategia revolucionaria encaminada a la instauración de la dictadura del proletariado, para relazar la revolución, dentro de las naciones desarrolladas, y con ella el movimiento de la historia, recurriendo a la guerra entre padres e hijos, entre los sexos o a cualquier otra clase de enfrentamiento. Convencida del aburguesamiento de

[2] *Cf.* Galvão de Sousa, José Pedro, «De la "Rerum novarum" a la ilusión neoliberal».

[3] *Cf.* Widow, Juan Antonio, *La libertad y sus servidumbres*, pp. 547 ss.

las clases proletarias, esta nueva forma de marxismo adoptó la táctica democrática de empezar por transformar la cultura (o lo que el marxismo llama superestructura), destruyendo la moral, las costumbres, la vida cotidiana, y la mente burguesa hasta sus más recónditos entresijos, y sacando su fuerza revolucionaria de minorías marginales como la de los filósofos, los estudiantes, los rechazados por la sociedad y los pervertidos sexuales, contrarios a la sumisión de la sexualidad a cualquier clase de orden.

La identidad de fines de estas dos modalidades recientes de la modernidad política ha acabado por sacar a la luz la confluencia de sus presupuestos. Ambas, en efecto, se fundan en la idea liberal de la libertad de espontaneidad como guía de la acción humana y persiguen la radical eliminación de cualquier norma ajena al sujeto. Ya antes de que acabara la guerra fría, su confluencia había empezado a ejercer un influjo que se acrecentó con la desaparición del bloque soviético[4].

De manera paradójica, al menos en apariencia, el socialismo y el marxismo, que en principio concebían la sociedad y su historia de manera económica, dejaron en segundo plano las reivindicaciones materiales, para ocuparse ante todo de transformar el alma de los hombres por medio de la corrupción, con la esperanza de alcanzar desde esa fuente las metas socialistas. Y, de manera no menos inesperada, el liberalismo democrático, que pretendía conceder al individuo una completa libertad de pensamiento, para que cada cual pudiera buscar la felicidad según su conciencia, dirigió su atención preferente al progreso económico promoviendo la competencia comercial y la libertad de mercado. De ahí la distribución de funciones vivida de un tiempo a esta parte: el comunismo entrega las cosas al capitalismo y este cede las personas al comunismo que aspira a convertir a los hombres (como las religiones), mientras que el capitalismo prefiere corromperlos con su mayor riqueza[5].

Hoy esa connivencia parece haberse convertido, no en un pacto entre las dos modernidades, sino en el sometimiento de ambas a unos poderes globalizados de naturaleza y contornos difusos, pero con un poder inmenso, capaz de sojuzgar países, gobiernos e individuos. No

[4] *Cf.* Rao, John, « L'américanisme catholique contemporain ».

[5] *Cf.* d'Ors, Álvaro, *La violencia y el orden.*

faltan quienes ven en la losa descomunal que supone esos poderes un intento coordinado, secreto y organizado de someter la tierra a un poder único. Otros[6], más razonables, no ven sino una alianza, mezclada con enfrentamientos, de una élite financiera, de cortas miras y larga ambición, con una élite intelectual, a la que sufraga para que diseñe la mente de los individuos a través de los medios de comunicación, aunque frecuentemente se ve defraudada por ella. Ambas corrientes, a pesar de que siguen escenificando la lucha de partidos[7], tienen el designio común de someter al hombre a lo que se ha llamado «el nuevo espíritu totalitario»[8]. Ayudado de unos poderosísimos medios de comunicación, capaces de adoctrinar al individuo, no ya en la calle, no ya dentro del hogar, sino en cualquier momento de la intimidad personal, ese espíritu pretende sustituir la conciencia moral por una conciencia que acoge lo políticamente correcto como si fueran mandamientos; y, todo cuanto se opone a ellos, como malos pensamientos y deseos que, por respeto a las profecías del progreso, deben rechazarse desde el primer momento en que surgen en la mente.

A esta globalización no le faltan opositores de muchas clases, como la antiglobalización de inspiración marxista, que reúne toda clase de movimientos, ecologistas, antiespecistas, animalistas, anticapitalistas, LGTBIs, okupas, manteros y demás clubs de buenos chicos, quizás con la intención de llegar a la revolución por medio de la anarquía. O las reacciones nacionalistas y estatistas, de remota inspiración fascista, que quizás acaben por reproducir las guerras internacionales del pasado siglo.

A este panorama desquiciado e impredecible de intereses bastardos le llaman algunos, con toda impropiedad, «Nuevo Orden Mundial», cuando no es más que desorden radical, como radical es la incapacidad de la voluntad humana por sí sola para organizar el mundo, sin la guía ni de la naturaleza ni de Dios. En realidad, la inmensa losa liberal, y las formas de gobierno que ha engendrado, forman un todo coherente de proposiciones enlazadas a sus principios, de tal manera que no cabe

[6] Rao, John, «La monarquía contra la oligarquía».

[7] *Cf.* Prada, Juan Manuel de, *Dinero, demogresca y otros podemonios.*

[8] Dumont, Bernard, « Le nouvel esprit totalitaire ».

negar una de ellas sin negar, al mismo tiempo, esos principios. Es un todo bien trabado, falso desde sus postulados iniciales, pero muy engañoso y atractivo, como engendro satánico que es. A Satán no le falla la lógica, ni la convincente oratoria para prometer otros cielos. Pero nunca paga. A la hora de la verdad, solo ofrece el infierno, cuyas primicias ya nos las están proporcionando los patéticos demagogos por los que nos dejamos gobernar con tanta facilidad.

De nada valen, pues, las actuaciones parciales[9], ni las agrupaciones políticas que se quedan a medias, en un imposible intento de parchear lo que está completamente podrido. De nada vale la selección de principios irrenunciables, las laicidades positivas, los patriotismos democráticos, las democracias cristianas, ni los partidos moderados o conservadores, ni los movimientos apolíticos pro-familia y antiabortistas. Hasta las reacciones de grandes países, que recientemente parecen retornar al orden natural y al decálogo, atrapadas en prejuicios religiosos de propia cosecha, se quedan cortas y como ensimismadas en sus tradiciones parciales. Solo puede hallarse la fuente de vitalidad que espera nuestra época en el lugar de donde han salido todas esas resistencias parciales; es decir en el orden natural, que avizoraron los sabios paganos y fue acogido y rectificado por la Iglesia de Cristo.

En orden a la efectividad política, la primera y más evidente recomendación consiste en mantener la coherencia, enemiga de soluciones fragmentarias[10], como las que persiguen quienes cada día fijan su mirada en un enemigo diferente y, a tenor de las últimas noticias, se apresuran a obrar, como si en él se hallara la fuente de todos los males. A esa recomendación cabe añadir otros dos consejos[11]: ha de vencerse la timidez política y no dejarse abrumar por la desmoralización religiosa.

La simiente del liberalismo ha crecido hasta convertirse en un frondoso árbol y cubrir con su sombra infecta la casi totalidad del globo; y hasta oscurecer la mente de innumerables hombres que se disputan

[9] *Cf.* Marrero, Vicente, «Prólogo», § 7 y Nocedal y Romea, Ramón, «Los católicos colaboracionistas con el error (selección de textos)».

[10] *Cf.* Castellano, Danilo, «¿Es divisible la modernidad?».

[11] Consejos todos ellos inspirados en Dumont, Bernard, « Retour politique des catholiques? ».

encarnizadamente los supuestos beneficios de su venenosa savia. La desmesura pronostica su próxima destrucción como la higuera maldita que secó Nuestro Señor[12]. Y sus fétidas cenizas vendrán a fertilizar las humildes semillas de mostaza que, cuando Dios quiera, crecerán hasta volver a cobijar a los hijos de Dios[13]. Pero para eso hace falta que los católicos venzan no solo sus complejos religiosos, sino también políticos; y que, como es frecuente entre los tímidos, acaben por estallar y amedrentar al enemigo. Las protestas temerosas han de dejar paso a la proclamación desinhibida de nuestra enmienda a la totalidad del proyecto liberal, empezando por la democracia que ha llegado a convertirse en un tabú inviolable[14].

Pero la más importante de las exhortaciones, la que más incide en nuestra patria, exige vencer los efectos de la desmoralización en que han caído tantas autoridades religiosas que, desde los tiempos del postconcilio, son todo concesiones, todo peticiones de perdón por supuestas faltas de otros tiempos y, a fin de cuentas, todo peticiones de perdón sencillamente por ser católicos. Por nuestros pecados, la inescrutable Providencia Divina ha permitido que la Religión Católica se vea relegada a la más completa inoperancia, cuando, en tiempos de Cristiandad, llegó a ser, vocacional y realmente, el foco más universal de unidad social y política que nunca ha existido.

Allá por 1937, Larramendi compendiaba lo que he tratado de presentar a lo largo de este libro. La Cristiandad produjo efectos de unidad y armonía que, tras ser destruidos por el movimiento revolucionario, se mantuvieron en los diferentes reinos de la corona española y contuvieron, dentro del orbe hispánico, la desunión y el enfrentamiento que son los resultados característicos de la Revolución. Y, cuando esta se extendió y penetró en nuestra Patria, empezó por desgajar los reinos ultramarinos de la corona española e introdujo en su seno toda suerte de divisiones desde el siglo XIX. Eso, en los tiempos de Larramendi, no había afectado todavía a la doctrina de la Iglesia, pero sí le hizo perder su empuje y su ascendencia sobre la sociedad civil.

---

[12] *Luc.* 13, 6-9.

[13] *Luc.* 13, 18-21; *Mt.* 13, 31-35.

[14] *Cf.* Gambra, Rafael, «La democracia como religión».

La Cristiandad se ha corrompido y está a punto de morir por obra de la Revolución –decía Larramendi–, mientras que la Iglesia permanece la misma, aunque hay algo que esteriliza su acción. De lo cual, con un impecable silogismo, concluía: «Si la Iglesia hubiese debido ser el instrumento inmediato y suficiente de seguridad y perseverancia de aquel ingente monumento político, de aquella no superada civilización, no los habríamos perdido». Y, de manera igualmente lógica, colige que «hay una política cristiana, del mismo espíritu forzosamente, pero de naturaleza distinta a la acción de la Iglesia». Cosa que aclara a renglón seguido:

> Quiero decir que a esa potestad secular no le es bastante, y acaso lícito, limitarse a dejar libre la acción de la Iglesia, o a solo ampararla, y menos sustituirla, confundiendo el apostolado con la obra política propiamente dicha; sino que hay una base natural política tan ajustada objetivamente a la ley de Dios, que es indispensable respetarla íntegra y fundamentalmente para que se facilite la sutil y extrema difusión del espíritu cristiano, prospere en todos los órdenes de la vida social y haga más propicio el ambiente, más habitual, asequible y común la conducta digna y hasta más eficaz la práctica de la virtud del hombre. Quiero decir, en fin, que por *naturaleza* la vida política tiene leyes, formas sustanciales e instrumentos insustituibles, constantes e inviolables bajo pena de perturbación y disolución social. Esa es la política legitimista[15].

En otras palabras: no basta al católico seguir a la Iglesia, sino que, para bien de la ciudad y de la misma Iglesia, debe desarrollar una actividad política dentro de la sociedad civil. Y esa actividad política, que directamente apunta al bien común natural, pero indirectamente favorece la actividad de la Iglesia, es la política del carlismo o legitimismo.

Larramendi imaginó, ya por entonces, que el intento revolucionario de apoderarse de la Iglesia «seguramente estará en marcha hace tiempo»[16]. Sus palabras proféticas hoy se han sustanciado en la penetración del liberalismo católico, o del modernismo, en la mente de innumera-

[15] Hernando de Larramendi, Luis, *Cristiandad, tradición, realeza*, pp. 84-86.

[16] *Ibid.* p. 94.

bles eclesiásticos desde el Vaticano II. Esa transformación ha eliminado por completo todo ascendiente de la verdadera religión sobre la política y ha producido el mayor daño imaginable a cualquier proyecto de restaurar el orden social cristiano. Porque, para muchos, suprimió la autoridad en que se apoyaba la mentalidad común del tradicionalismo político y de la sociedad cristiana, sin que sus ambigüedades, concesiones y silencios hayan frenado la deriva laicista y anticatólica de los estados modernos, sino que, más bien ha agravado su prepotencia. Hoy solo nos queda volver a las enseñanzas perennes de la Iglesia en materia de deberes políticos del católico y, dominados los escrúpulos de obediencia servil a las excentricidades de las vigentes autoridades eclesiásticas, preparar con el mayor empeño, como causas segundas que somos, el foco de resistencia necesario para la actuación providencial de Dios sobre el mundo y sobre nuestra Patria. Sin desesperación ni impaciencia, porque las cosas cambian, a veces, cambian muy deprisa y, quizá, ya han empezado a cambiar.

El carlismo no es un partido ni está al servicio de una ideología que ofrezca maravillosas fórmulas y promesas de futura felicidad material. Representa, al contrario, la última sistematización posible de la doctrina que alentaba en nuestra sociedad, de sus costumbres, sus tradiciones y sus principios, antes de que fuera repetidamente violentada y se convirtiera en el estercolero moral y social que ahora es. De violencias más radicales, aunque quizás menos profundas, se ha visto –y hoy vuelve a verse– que los pueblos de larga tradición se recuperan. Porque el vivir solo se dice analógicamente de las sociedades, cuyo cadáver puede naturalmente recobrar un vigor mayor que el de épocas pretéritas[17]; y hoy no falta un bullir de fondo que puede ser síntoma de un organismo en trance de recuperación.

Y, entonces, ¿por qué el carlismo se abstiene de ofrecer un sugestivo programa de reformas que acaben con el sometimiento al despotismo democrático y con sus perversas consecuencias? Como he dicho, mi intento ha sido presentar de manera elemental, simple y ordenada los principios e instrumentos de la sociedad tradicional española que ani-

[17] Como señaló Juan Manuel Rozas en un reciente discurso <*https://carlismo.es/?s=Juan+Manuel+Rozas*>

maban el espíritu y, siempre que se lo permitían, la existencia cotidiana del pueblo carlista hasta no hace tanto tiempo. Simultáneamente he tratado de reducir a unidad la inmensa caterva de sus enemigos, de manera que pueda saberse hacia dónde ir y los peligros que se han de sortear, sin perderse por sendas secundarias. Se podrán hacer infinitas precisiones y ampliaciones. Para eso he procurado señalar las lecturas complementarias que están recogidas en la bibliografía recomendada. Pero, si se intentara ir mucho más allá en la determinación de lo que puede hacerse para recuperar el orden social cristiano, se entraría en el terreno del racionalismo revolucionario, que ignora el factor prudencial en el obrar de gobernantes y gobernados. Los recursos clásicos ordenados al bien común necesariamente deberán acomodarse, en su día, a las circunstancias del momento, de forma que se restablezca la sociedad tradicional, sin concesiones esenciales, pero con toda la suavidad posible. Y eso es cosa de la prudencia política, que desaparece en cuanto se vea sustituida por un conjunto de recetas cristalizadas, como las que proponen los programas electorales. Pretender otra cosa sería confundir el carlismo con una ideología y a la Comunión Tradicionalista con un partido.

LAUS DEO

## Bibliografía recomendada

Incluye solamente las obras, seleccionadas dentro de la ingente biblioteca tradicionalista, que se han mencionado como lecturas complementarias a lo largo del libro.


Alvear, Julio, «El eje principal. Aproximación política a la declaración *Dignitatis humanae*», en VV.AA., *Iglesia y Política. Cambiar de paradigma*, B. Dumont, M. Ayuso y D. Castellano (eds.), Itinerarios, Madrid, 2013, cap. 2.

Aparisi y Guijarro, Antonio, *En defensa de la libertad*, S, Galindo Herrero (ed.), Rialp, Madrid, 1957.

Ayuso. Miguel, «¿Por qué el bien común? Problemas de un desconocimiento y razones para una rehabilitación», en VV.AA., *El bien común. Cuestiones actuales e implicaciones político-jurídicas*, M. Ayuso (ed.), Itinerarios, Madrid, 2013, pp. 291-302.

Ayuso. Miguel, «El totalitarismo democrático», en *¿Crisis de la democracia?*, Speiro, Madrid, 1984, pp. 121-154.

Ayuso, Miguel, « L'origine protestante de la politique et du droit modernes », *Catholica* nº 133, Automne, 2016, pp. 11-33.

Ayuso, Miguel, «Las formas de gobierno y sus transformaciones», *Verbo*, nº 535-536 (2015), pp. 385-407.

Ayuso, Miguel, *La cabeza de la Gorgona*, Nueva Hispanidad, Buenos Aires, 2001.

Ayuso, Miguel, *Constitución. El problema y los problemas*, Marcial Pons, Madrid, 2016.

Mons. Barreiro-Carámbula, Ignacio, «El carácter antinatural de la libertad negativa», *Verbo* nº 553-554 (2017), pp. 221-282.

Carlos VII, *Memorias y diario*, Ramos Martínez B. (ed.), Europa, Madrid, 1957.

Castellano, Danilo, «¿Es divisible la modernidad?», en VV.AA., *Iglesia y Política. Cambiar de paradigma*, cap. 9, pp. 227-252.

Castellano, Danilo, «¿Qué es el bien común?», VV.AA., *El bien común. Cues-*

*tiones actuales e implicaciones político-jurídicas*, M. Ayuso (ed.), Itinerarios, Madrid, 2013, pp. 13-26.

Castellano, Danilo, *La naturaleza de la política*, Barcelona, Scire, 2006.

Castellano, Danilo, «Libertad y derecho natural», en *Cuestiones fundamentales de derecho natural. Actas de las III jornadas hispánicas de derecho natural (Guadalajara, Méjico, 26-28 de noviembre de 2018)*, M. Ayuso (ed), Madrid, Marcial Pons, 2009.

De Corte, Marcel, *L'homme contre lui-même*, Editions de Paris, Versalles, 2005.

De Koninck, Charles, *De la primacía del bien común contra los personalistas. El principio del orden nuevo*. Nota preliminar de L. E. Palacios, J. Artigas (trad.), Ediciones Cultura Hispánica, Madrid, 1952.

Demongeot, Marcel, *El mejor régimen político según Santo Tomás*, B.A.C., Madrid, 1959.

Dumont, Bernard, « Préjugés paralysants », *Catholica*, nº136, Été 2017, pp. 4-11.

Dumont, Bernard, « Quitter la cage d'acier », *Catholica*, nº135, Printemps, 2017, pp. 4-11.

Dumont, Bernard, « Retour politique des catholiques? », *Catholica*, nº130, Hiver, 2016, pp. 4-11.

Dumont, Bernard, « Le nouvel esprit totalitaire », *Catholica*, nº141, Automne, 2018, pp. 4-11.

Dumont, Bernard, «Cuando el bien común "no se realiza": los deberes de justicia general en situación de poder ilegítimo», VV.AA., *El bien común. Cuestiones actuales e implicaciones político-jurídicas*, M. Ayuso (ed.), Itinerarios, Madrid, 2013, pp. 253-271.

Dumont, Bernard, «La monarquía en la "doctrina social de la Iglesia"», *Verbo*, nº 535-536 (2015), pp. 407-424.

Dumont, Gilles, « Protestantisme et démocratie », *Catholica* nº 133, Automne, 2016, pp. 34-40.

Elías de Tejada, Francisco, *La monarquía tradicional*, Rialp, Madrid, 1954.

Elías de Tejada, Francisco, «La idea de "pietas" en Santo Tomás de Aquino», en *Santo Tomás de Aquino hoy*, Speiro, Madrid, 1974.

Ferrer, Melchor (ed.), *Antología de documentos reales de la dinastía carlista*, Editorial Tradicionalista, Madrid, 1951.

Galvão de Sousa, José Pedro, «De la "Rerum novarum" a la ilusión neoliberal», *Verbo*, nº 297-298 (1991), pp. 993-1000.

Galvão de Sousa, José Pedro, *La representación política*, J. J. Albert Márquez (trad.), Marcial Pons, Madrid, 2011.

Galvão de Sousa, José Pedro, *O totalitarismo nas origens da moderna teoria do Estado. Un estudio sobre el* Defensor Pacis *de Marsilio de Pádua*, São Paulo, 1972.

Galvão de Sousa, José Pedro; Lema, Clovis; Fraga Teixeira de Carvallo, José, *Dicionário de Política*, Queiroz, São Paulo, 1998.

Gambra, Andrés, «Nación y nacionalismo», en *Nación, conservadurismo, tradición*, Speiro, Madrid, 1974, pp. 117-134.

Gambra, Andrés, «Los católicos y la democracia (génesis histórica de la democracia cristiana)», en *Los católicos y la acción política*, Speiro, Madrid, 1982, pp. 111-286.

Gambra, Andrés, «El sentido de la historia de España en comparación con la de Europa», en *¿Qué nos enseña la Historia?*, Speiro, Madrid, 1978, pp. 109-135.

Gambra, José Miguel, «El concepto de dignidad humana», en VVAA, *Iglesia y Política. Cambiar de paradigma*, B. Dumont, M. Ayuso y D. Castellano (eds.), Itinerarios, Madrid, 2013, cap. 6.

Gambra, Rafael, *Eso que llaman Estado*, Montejurra, Madrid, 1958.

Gambra, Rafael, *El silencio de Dios*, Prensa española, Madrid, 1968.

Gambra, Rafael, «Sentido cristiano de la acción», en *Contemplación y acción*, Speiro, Madrid, 1975, pp. 67-80.

Gambra, Rafael, «Comunidad o coexistencia», *Verbo*, nº 101-102 (1972), pp. 51-59.

Gambra, Rafael, «La democracia como religión», en *¿Crisis de la democracia?*, Speiro, Madrid, 1984, pp. 225-232.

Gambra, Rafael, «Los principios de la política según Santo Tomás de Aquino», en *Santo Tomás de Aquino hoy*, Speiro, Madrid, 1974.

Gambra, Rafael, *La monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional*, Sala editorial, Madrid, 1973.

Gambra, Rafael, *La unidad religiosa y el derrotismo católico*, Editorial Católica Española, Sevilla, 1965.

Gil Robles, Enrique, *Tratado de derecho político según los principios de la Filosofía y el Derecho cristianos*, Afrodisio Aguado, Madrid, 1961.

Gilson, Étienne, *El realismo metódico*, Madrid, Rialp, 1952.

Havard de la Montagne, Robert, *Historia de la democracia cristiana. De Lamennais a Georges Bidault*, Editorial Tradicionalista, Madrid, 1950.

Hautebert, Joël, « La tentation américaine. Libéralisme et communautarisme », *Catholica*, nº 97, Automne, 2007, pp. 13-28.

Hernando de Larramendi, Luis, *Cristiandad, tradición, realeza*, Cálamo, Madrid, 1952.

Hoz, Pedro de la, «Fragmentos de sus tres artículos patrióticos», en VVAA, *El tradicionalismo español del siglo* XIX, V. Marrero (ed.), Publicaciones españolas, Madrid, 1955, § 1, pp. 75-80.

Jouvenel, Bertrand de, *El poder*, Editora Nacional, J. Elzaburu (trad.), R. Gambra (ed.), Madrid ,1956.

Kéraly, Hugues, «Explicación», en Santo Tomás de Aquino: *Prefacio a la Política*, Tradición, Méjico, 1976.

Lachance, Louis O.P., *El humanismo político. Individuo y estado en Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona 2001.

Luquet, Sylvain, «Rehabilitar el bien común», en VV. AA., *Iglesia y política. Cambiar de paradigma*, B. Dumont, M. Ayuso y D. Castellano (eds.), Itinerarios, Madrid, 2013, pp. 275-306.

Manterola, Vicente, «Don Carlos o el petróleo (fragmentos)», en VV.AA., *El tradicionalismo español del siglo* XIX, pp. 300-314.

Mariana, Juan de, *Del rey y de la institución de la dignidad real*, Partenón, Buenos Aires, 1945.

Marrero, Vicente, «Prólogo», en VV.AA., *El tradicionalismo español del siglo* XIX, Publicaciones españolas, Madrid, 1955.

Menéndez Pelayo, Marcelino, *Historia de los heterodoxos españoles*, B.A.C., Madrid, 1965.

Nocedal y Romea, Ramón, «Los católicos colaboracionistas con el error (selección de textos)», en V. Marrero (ed.), Publicaciones españolas, Madrid, 1955, pp. 337-442.

d'Ors, Álvaro, *La violencia y el orden*, Dyrsa, Madrid, 1987.

Palacios, Leopoldo Eulogio, *El Mito de la Nueva Cristiandad*, Rialp, Madrid, 1951.

Palacios, Leopoldo Eulogio, «El humanismo del bien congénito», *Revista de Estudios Políticos*, nº 110 (1960), pp. 87-96.

Palacios, Leopoldo Eulogio, «La persona humana», *Verbo*, nº 495-496 (2011), pp. 401-420.

Palacios, Leopoldo Eulogio, «La primacía absoluta del bien común», *Verbo*, nº 495-496 (2011), pp. 369-400.

Palacios, Leopoldo Eulogio, *La prudencia política*, Gredos, Madrid, 1978.

Pemán, José María, *Cartas a un escéptico en materia de formas de gobierno*, Cultura Española, 1937.

Petit Sullá, José María, «La tradición: su trascendencia de la historia», en *Revolución; Conservadurismo; Tradición*, Speiro, Madrid, 1974.

Polin, Claude, « De la cité luthérienne à la cité calviniste », *Catholica* nº 133, Automne, 2016, pp. 65-77.

Polo y Peyrolón, Manuel, *Credo y programa del Partido Carlista*, Tip. Moderna, Valencia, 1905.

Prada, Juan Manuel de, *Dinero, demogresca y otros podemonios*, Temas de hoy, Madrid, 2015.

Puy Muñoz, Francisco, «El municipio y la organización jurídica», *Verbo*, nº 95-96 (1971), pp. 481-514.

Ramírez, Santiago María O. P., *Doctrina Política de Santo Tomás*, Instituto Social León XIII, Madrid s/a.

Ramírez, Santiago María, *De ipsa Philosophia in universum*, C.S.I.C., Madrid, 1970.

Rao, John, «La monarquía contra la oligarquía», *Verbo* nº 535-536 (2015), pp. 449-467.

Rao, John, « L'américanisme catholique contemporain », *Catholica* nº 131, Printemps, 2016, pp. 90-104.

Santa Cruz, Manuel de, *Apuntes y documentos para la historia del tradicionalismo español 1939-1966*, 29 tomos, Gráficas La Torre, Madrid, 1978-1993.

Segovia, Juan Fernando, «La monarquía parlamentaria. Orígenes y causas de la desnaturalización de la monarquía», *Verbo* nº 535-536 (2015), pp. 425-447.

Segovia, Juan Fernando, «La reforma conciliar en materia política: el "comienzo de un comienzo"», en VVAA, *Iglesia y Política. Cambiar de paradigma*, B. Dumont, M. Ayuso y D. Castellano (eds.), Itinerarios, Madrid, 2013, cap. 1.

Segovia, Juan Fernando, «Liberalismo y bien común», *Verbo* nº 489-490, (2010), pp. 311-861.

Segovia, Juan Fernando, *La ley natural en la telaraña de la razón. Ética, derecho y política en John Locke*, Marcial Pons, Madrid, 2014.

Sepúlveda, Juan Ginés de, «Sobre el reino y los deberes del rey», en *Tratados políticos*, A. Losada (ed.), Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1963.

Sertillanges, Antonin-Dalmace O. P., *Les grandes thèses de la philosophie thomiste*, Bloud & Gay, París, 1929.

Santo Tomás de Aquino, «Textos relativos al bien común en las obras de Santo Tomás de Aquino» (recopilación de A.P. Verpaalen S.C.J), en A. F. Utz, *Ética social*, Herder, Barcelona, 1964, pp. 382-431.

Vallet de Goytisolo, Juan, «Constitución orgánica de la nación», *Verbo* nº 233-234, (1984), pp. 305-382.

Vallet de Goytisolo, Juan, «Del carisma a la Constitución», en *Más sobre temas de hoy*, Speiro, Madrid 1979.

Vallet de Goytisolo, Juan, *Tres Ensayos. Cuerpos intermedios. Representación política. Principio de subsidiariedad*, Speiro, Madrid, 1981.

Vázquez de Mella, Juan, *Obras Completas*, Junta del Homenaje a Mella, Madrid, 1931.

Vitoria, Francisco de, *El Estado y la Iglesia. Relecciones teológicas*, Del Toro A. (ed.); Alonso Getino, L. A. (trad.), Publicaciones Españolas, Madrid, 1960.

Voegelin, Eric, *La nueva ciencia de la política*, Rialp, Madrid, 1968.

VV.AA., *El bien común. Cuestiones actuales e implicaciones político-jurídicas*, M. Ayuso (ed.), Itinerarios, Madrid, 2013.

VV.AA., *La guerre civile perpétuelle. Aux origines de la dissociété*, B. Dumont B., G. Dumont G. y C. Reveillard (eds.), Artège, Perpiñan, 2012.

VV.AA., *El tradicionalismo español del siglo XIX*, V. Marrero (ed.), Publicaciones españolas, Madrid, 1955.

VV.AA., *Iglesia y Política. Cambiar de paradigma*, B. Dumont, M. Ayuso y D. Castellano (eds.), Itinerarios, Madrid, 2013.

Werner, Éric, « À propos du déclin de la démocratie », *Catholica*, nº 72, Été 2001, pp. 10-21.

Widow, José Luis, «Dos tentaciones: la descomposición y el sobrenaturalismo del bien común», en VV.AA., *El bien común. Cuestiones actuales e implicaciones político-jurídicas*, M. Ayuso (ed.), Itinerarios, Madrid, 2013, pp. 69-90.

Widow, Juan Antonio, *El hombre, animal político. El orden social: principios e ideologías*, Nueva Hispanidad, Argentina, 2002.

Widow, Juan Antonio, *La libertad y sus servidumbres*, CET, Santiago de Chile, 2014.

Widow, Juan Antonio, «Naturaleza y gracia según Martín Lutero», en *Consecuencias político-jurídicas del protestantismo. A los 500 años de Lutero*, M. Ayuso (ed.), Marcial Pons, Madrid, 2016.

# Índice

Introducción ..... 9

Capítulo 1
Aristóteles y las paradojas de la modernidad política ..... 21
La novedad de la filosofía moderna ..... 21
Las paradojas de la teoría política moderna ..... 22
Las dos modernidades políticas y sus resultados ..... 26
La insuficiencia ética de los hechos ..... 27
La necesidad de una rectificación radical ..... 29
Primeras observaciones aristotélicas ..... 29
La solución tradicional de la paradoja teórica de la modernidad ..... 32
La solución de la paradoja práctica ..... 34

Capítulo 2
El bien común ..... 39
El bien común inmanente ..... 42
El bien común trascendente ..... 48

Capítulo 3
Las dos espadas ..... 53
Una situación aporética ..... 53
Una armonía teóricamente posible ..... 55
Las dificultades prácticas ..... 56
El deslinde de competencias ..... 56
La armonía ..... 58
Injerencias ..... 63
La resistencia frente a los gobiernos laicistas ..... 65

Capítulo 4
El liberalismo: la raíz del mal ..... 71
El fundamento antropológico del liberalismo ..... 74
La doctrina clásica del libre albedrío ..... 74
Del hombre dotado de libre albedrío al hombre de la libertad espontánea ..... 76
La proyección política del protestantismo ..... 79
La deriva liberal del protestantismo: supresión de la traba religiosa ..... 82
El hombre dotado de libertad absoluta ..... 83
De la libertad absoluta a la servidumbre inconsciente ..... 84
El liberalismo ..... 89
El pacto a la inglesa ..... 90
El pacto a la francesa ..... 92

Capítulo 5
El liberalismo católico ..... 97
El liberalismo y la idea de progreso ..... 98
Lamennais y Martitain ..... 103
La gnosis ..... 108

Capítulo 6
Patria y nacionalismo ..... 113
Naturaleza del patriotismo ..... 114
El patriotismo sentimental ..... 117
Del reino a la nación ..... 119
El patriotismo folklórico e identitario ..... 122
La patria sublimada: el nacionalismo ..... 124
Errores propios del catolicismo sobre el patriotismo y su objeto ..... 130
La perplejidad patriótica de los católicos ..... 133

Capítulo 7
Corporaciones y totalitarismo ..... 135
La mentalidad del ciudadano ..... 135
La cuestión ..... 140

El trasfondo filosófico: el liberalismo ..... 142
La necesaria absorción de las corporaciones por el Estado moderno ..... 142
Un poder ilimitado ..... 143
Los grados del despotismo ..... 146
Las razones a favor de los fueros ..... 149
Autoridades favorables a los fueros ..... 155
Un ejemplo: la libertad municipal ..... 158
La destrucción del municipio en España ..... 160
La destrucción del municipio. El caso de Cataluña ..... 161
El autogobierno de los cuerpos intermedios ..... 163
Libertad de las sociedades inferiores ..... 165
Coordinación de las sociedades inferiores ..... 167
Participación en el poder, representación ante el poder y limitación del poder ..... 168
La representación desnaturalizada ..... 169

Capítulo 8
Las formas de gobierno ..... 177
El gobierno, una necesidad natural ..... 177
Formas de gobierno naturales y forzadas ..... 178
Cuatro clases de gobierno ..... 179
Dos enfoques sobre las formas de gobierno ..... 182
Necesidad e insuficiencia del primer enfoque ..... 183
Dos objeciones ..... 186
Aristóteles, Santo Tomás y el carlismo ..... 189
La teoría de las formas de gobierno en Aristóteles y Santo Tomás ..... 193
Las formas puras de gobierno ..... 193
Monarquía ..... 195
Aristocracia ..... 198
Democracia ..... 199
Los regímenes mixtos ..... 201
Las formas de gobierno en el ideario carlista ..... 203
La monarquía española ..... 205
La fortaleza de la monarquía ..... 205

Sociedalismo y monarquía federativa ..... 207
Justicia, tradición y herencia ..... 211

Conclusión ..... 217

Bibliografía recomendada ..... 229